

Санкт-Петербургский государственный университет

РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ И ВОЛЮНТАРИСТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМЫ
СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

Выпускная квалификационная работа по направлению 030100 «Философия»
Основная образовательная программа 47.03.01 «Философия»

Исполнитель:

Кравцов Артемий Андреевич

Научный руководитель:

профессор, доктор философских наук
Липский Борис Иванович

Рецензент:

профессор, доктор философских наук
Голик Надежда Васильевна

Санкт-Петербург
2018

Оглавление

Оглавление	2
Введение	3
Глава 1. Рационалистическая парадигма	12
1.1 Рациональное конструирование и договорная теория.....	12
1.2. Объективная рациональная истина детерминирует общество	25
1.3. Дискурс как первоэлемент социальности и его рациональность	37
Глава 2. Волюнтаристическая парадигма	49
2.1. Коллективная интенция и установка на интерсубъективность	49
2.2. Воля как сущность социального действия	65
2.3. В общественной реальности выражена народная воля	79
Заключение (сравнительный анализ)	90
Список использованной литературы.....	98

Введение

Если бы человеческое общество и стая волков не различались по существу, вряд ли стоило бы говорить про социальную онтологию как особый раздел онтологии, ведь рациональный характер стаи (её бытийственная определённость) принадлежит устройству природы – это разумность бытия самой природы. Напротив, реальность таких феноменов *человеческого* общежития как мораль, политика, право заставляют предположить, что общество – нечто большее, чем совместная активность, и характеризуется самостоятельной реальностью (бытийственной определённостью) – может быть, не автономной от индивидов, но тем ни менее, существующей самостоятельно.

Мы имеем два фундаментальных вопроса о социальной реальности: чем она отличается от иных реальностей и что существенно для реальности человеческого общества? Притом ответ на второй вопрос является одновременно ответом на первый, поскольку под феноменами социальной реальности мы угадываем явленность именно человеческого общества.

Считаем нужным предложить следующий набор терминов, который понадобится для философского исследования социальной реальности¹:

1. отдельность – внешнее по отношению к само-сознанию существование; противоположность – «неразличимость»;
2. самостоятельность – когда феномены одной реальности не могут быть адекватно описаны в терминах другой реальности (к примеру, дружба как социальный институт, согласно распространённой точки зрения, не

¹ Мы подобрали эти термины самостоятельно, но необходимость в определённой терминологии явно признаётся современными исследователями в области социальной онтологии. При определении социальной реальности чаще всего употребляются уже готовые категории: «индивидуализм», «холизм», «нон-редуктивизм», из-за чего применение методологической терминологии вносит в исследование больше путаницы, чем ясности. Примеры обстоятельных разработок в области социально-онтологической терминологии можно найти в статьях С.List'a и K.Spiekermann'a [56] и G.Hill'a [55].

может быть описана в терминах взаимной симпатии, взаимных обязательств, возникающих между индивидами; противоположность – «идентичность»;

3. независимость – когда изменения, которые затрагивают суть некой вещи, принадлежащей этой реальности (проще говоря, её бытие), не могут быть вызваны явлениями, принадлежащими другой реальности; противоположность – «зависимость»;
4. самодостаточность – самодостаточна та реальность, которая пребывает в бытии благодаря самой себе; хотя её течение может зависеть от другой реальности, но сущность её находится в ней самой, законы её протекания находятся в ней; противоположность – «редуцируемость»).

К примеру, если говорится, что «Каждый человек, как элемент системы, индивидуальный в своем существовании, решает в этой системе прежде всего свои собственные жизненные проблемы» [40], то сказанное будет равнозначно утверждению, что социальная реальность самодостаточна, но зависима. А если говорится, что человек может свободно принимать решение, но его выбор всегда ограничен и предопределён культурной ситуацией нынешней исторической эпохи, то это значит, что индивидуальная реальность независима, но детерминирована (если только мы заранее согласимся, что сфера индивидуальной реальности включает в себя одно лишь «действие»).

Под реальностью понимается не какое-либо сущее, а беспредметная определённая бытия. Реальность определяет вещи, а не определяется ими, из чего следует, что она едина, а не совокупна. Если она не совокупна, то её нельзя представить как множество определённых вещей или как результат действия множества факторов разной природы и разного происхождения. Именно социальную реальность подразумевает в своём высказывании Каган М.С., утверждая, что «...социальное бытие <...> возникает из своего небытия, т.к. коллективная жизнь звериных предков человека не содержит ни

грана социальности; законы, по которым она существует, чисто биологические...» [12, с.31]. Её же имеет в виду Маковский Н.А.: «категория "общество" служит для обозначения не совокупности индивидов, существующих вместе, а тех связей и отношений, в которых они находятся» [24, с.60]. О ней же и пойдёт речь в дальнейшем.

Где пребывают общественные отношения? Вопрос об этом есть вопрос об их реальности, их бытийственной определённости. Но если бытийственная определённость общественных отношений уходит корнями именно в человеческую природу, то мы *не* можем уже задать вопрос о бытии общества в такой же радикальной формулировке, в какой Хайдеггер поставил вопрос о бытии человека (вопреки нередко звучащим предложениям сделать это)². Мы не можем отделить онтическое от онтологического и углубиться в беспредпосылочное изучение бытия общества, поскольку попытка определить социальную реальность всегда уводит нас по направлению к тому сущему, в котором мы рассчитываем найти бытийственное «ядро» социальной реальности. Таким «ядром» индивидуального существования для Хайдеггера служила экзистенция, и благодаря этому экзистенциальная аналитика могла быть дисциплиной, отрешённой от всякого сущего, отталкивающейся от определения феноменального опыта как открытости бытия. Но бытийственное «ядро» человеческого общества пребывает либо в человеке, либо в над-личностной субстанции, – в любом случае, «заявляет надындивидуальное вместе с индивидуальным» [6, с.168], так что не может изучаться в «чистой бытийственности».

Итак, где пребывают общественные отношения? В разумных, психических, интерсубъективных структурах личности или в некой социальной субстанции? От нахождения сути социальной реальности зависит то, каким образом понимается её явленность – сущностной характеристикой

² См. Соколов А.С. Социальная философия как форма онтологического знания (теоретико-методологический и историко-философский аспекты) // Знание. Понимание. Умение. - 2009. - №1. - С. 31-36. и Де Лонг М. Социальная онтология // Свободная мысль. - 2011. - №2. - С. 209-218.

социального может быть назван общественный порядок, коллективное творчество, этическая всеобщность, легитимность власти и так далее. В самом деле, разнообразию в определениях сущностного принципа организации общественной реальности соответствует многообразие предметных сфер, в которых существует общество.

Следующая цитата даёт представление о количестве этих сфер: «...общество выступает: как субъект и носитель жизненных потребностей людей и способов их удовлетворения (сущность первого порядка); субъект и носитель общественного производства, способов его осуществления (сущность второго порядка); субъект и носитель производственных и всех других форм общественных отношений (сущность третьего порядка); субъект и носитель общественного сознания (сущность четвертого порядка); субъект и носитель свободы и творческой деятельности (сущность пятого порядка)» [23, с.64]. Легко заметить, что упомянутые в цитате сферы общественной реальности описывают существо общественной реальности в той мере, в какой она проявляет свою самостоятельность относительно индивидуальной. Но, помимо упомянутых, существует множество других сфер, в которых общественное на первый взгляд кажется неразличимым с индивидуальным – их предметность также может изучаться социальными науками: это мораль, культура, политика, родовая природа человека, общность, нация и так далее.

В таком случае вопрос о единой онтологии общества кажется чрезвычайно затруднительным. Едва ли можно найти что-либо, что объединяло бы все эти сферы социальности и могло претендовать на выражение «сущности» социальной реальности в целом. Карл Поппер эту проблему сформулировал так: «Термин «общество» охватывает, конечно, все социальные отношения, <...> он включает в себя отношения матери к ребенку в той же мере, что и отношения чиновника, занимающегося охраной

детства, к ним обоим. По многим причинам контролировать все или «почти все» эти отношения невозможно». [29, с.93]

В данной работе не предпринимается попыток найти такую предметность, в которой заключалась бы сущность общества, но мы предлагаем разделить на две группы чрезвычайно обширный ряд социальных теорий, имеющих разную предметную направленность. Если бы онтологическая концептуализация отдельных предметных сфер социальных теорий могла быть «продолжена» до тех пор, пока не будут объяснены все остальные сферы бытия общества, то бытие всего общества оказалось бы подчинено действию того или иного принципа – разумного или волевого. В истории философии такое «расширение» первоначальной предметности мы можем встретить нечасто, – по сути, оно всегда входило в планы одних историцистов и диалектиков [29]. Многоуровневое бытие общества редко оказывалось онтологизировано на всех «уровнях». *Целью* нашего исследования не является примирение или объединение рассматриваемых теорий. Мы бы хотели *показать* в них всех структурирующую роль *разума* либо *воли* при определении бытия общества. Поэтому искать в них общее предметное поле мы не будем. Этим оправдано использование в заглавии работы понятия «парадигмы». Парадигма, в первую очередь, является единством методов и фундаментальных понятий, применяемых по отношению ко многим разным предметам изучения.

Речь идет о том, чтобы установить сущность общественного бытия, по отношению к которой общественные явления любого порядка (любой «сферы») являлись бы феноменами сущности. При этом под сущностью, как уже было сказано, мы понимаем всего лишь «определённость» бытия в рамках какой-либо реальности. Если эту определённость невозможно установить, тогда понятие «реальности» становится «пустым», ничего не значащим. Поэтому при том, что замысел данной работы в контексте философской современности может ошибочно казаться неактуальным, его

необходимость обусловлена по меньшей мере повсеместным употреблением в философских сочинениях термина «социальная реальность» (нуждающегося в онтологическом разъяснении).

Разум и воля могут принадлежать обществу собственно (самодостаточно), а могут первоначально принадлежать человеку и через его посредство - обществу. В последнем случае человек посредством некоторого акта создает общество и наделяет его разумной или волевой природой, либо общество само вытекает из разумной или волевой природы индивида, либо разум или воля индивида попросту являются единственным постоянным условием возможности последнего пребывать в общественном отношении. При этом вовсе не обязательно, что второй взгляд ограничивается социальным номинализмом: общество вполне может быть описано как наделённое независимой от индивидов сущностью и существованием (мы это видим, к примеру, у Фейербаха: общественная реальность самостоятельна, но может быть редуцирована к индивидам). Ещё одна проблема формулируется так: что поддерживает общество в бытии? Это может быть постоянное возобновление акта, постоянство человеческой природы, или же нужно утверждать, что общество прерывно в бытии или что его бытие идеально.

Если воля или разум называются принципом общества, то недостаточно, чтобы они были причиной индивидуального акта, в котором учреждается общество. Бытие общества должно быть обусловлено волей или разумом как бытийственным принципом – бытие общества должно принять волюнтаристический или рационалистический принцип в качестве определённости своего бытия как реальности и бытия всех общественных феноменов.

Новизна настоящей работы, как было показано, может быть сведена к двум пунктам:

1. Классическое в гносеологии различие между волей и разумом как деятельными способностями субъекта переводится в сферу онтологии.

2. Фундаментальное различие между волевой и разумной природами реальности используется в качестве критерия для классификации онтологических уровней в социальных теориях.

В настоящей работе предпринята попытка взять разум и волю не в качестве гносеологических, а в качестве онтологических принципов с расчётом на то, что в современных социальных теориях "сработает" онтологическая формула рациональности - "познаваемо разумом, поскольку разумно по сущности" [17]. В процессе познания, как оно понимается классически, онтологическая разумность универсума не постигается универсально, а в ходе встреч разума с «особенным». Общество и в XXI веке продолжает являться таким «особенным» - возможно, единственный предмет, по отношению к которому не утратило полностью актуальность понятие онтологической истины. Использование классической формулы по отношению к социальной реальности имеет обоснование в том, что социальная реальность является единственной, в которой субъект имеет возможность встретить свой разум или волю как в их инобытии³. Такая возможность открывается перед теориями, берущими за основу понятие самостоятельной общественной реальности, зависимой от индивидов.

То, в каком смысле разумно или неразумно может быть общественное бытие в теориях, описывающих общественную реальность иначе, мы будем разбираться уже на конкретных примерах.

Оппозиция рационалистической и волюнтаристической парадигм не является дихтомией, то есть две рассматриваемые парадигмы не претендуют на то, чтобы исчерпать все возможные подходы к онтологии общества, однако мы определяем понятия разума и воли максимально широко и неспецифично: разум как общедоступное, подконтрольное и сознательное,

³ Об этом, должно быть, высказывания Золотухина В.М. и Овчарова А.К. о «всеединстве индивидуального и множественного в обществе» [13, с. 109] и Пахаря Л.И. о том, что «социальная реальность есть единство объективного и субъективного, тогда как природная – только объективна» [27, с. 132]. Для обозначения приведённой идеи можно ввести термин «параллелизм», означающий, что предметность всякого феномена индивидуальной реальности является одновременность предметность соответствующего ей самостоятельного феномена социальной реальности.

волю как невыразимое, неподконтрольное и не обязательно сознательное. Силы и способности субъекта, атрибутами которых являются первые три свойства, могут называться разумными, а те, атрибутами которых являются вторые три свойства – волевыми.

Различие между разумом и волей как способностями можно проиллюстрировать на отношении к понятию истины: «Платон стремится придать истине не только созерцательный, но и действенный характер...» [18, с.60], откуда и идёт различие между волей и разумом в способе их приближения к истине. На пути к истине общественного бытия разум себя будет проявлять созерцательно – и жизнь индивида в гармонии с истиной общественного бытия будет достигнута посредством познания идеи, утверждения этики, принятия рационального дискурса⁴. Напротив, движение воли по направлению к истине общественного бытия всегда связано с активностью субъекта, гармонизирующего, синхронизирующего общественное с индивидуальным.

Таким образом, объединение "мировой воли" Шопенгауэра и фрейдовской психики под одной рубрикой «волюнтаристической парадигмы» будет означать для нас, что один и тот же элемент – невыразимый, неподконтрольный, несознательный – понимается в качестве онтологического принципа общественного бытия, и что социальная онтология Шопенгауэра и Фрейда (в той мере, в какой о ней можно говорить) будет иметь из-за этого ряд схожих черт, которые мы выявим в ходе сравнительного анализа рационалистических и волюнтаристических теорий.

Методология исследования обусловлена стоящей перед нами задачей создания общего дискурсивного пространства, в котором будет возможно сопоставление теорий, принадлежащих совершенно разным эпохам и

⁴ Исключая те случаи, когда индивидуальное бытие получает интерпретацию зависимого от общественного бытия – тогда, помимо познания, может потребоваться практика: «Поскольку отчуждение возникает как результат этого конфликта, оно является исторической реальностью, совершенно несводимой к идее; и для того чтобы люди преодолели его <...> недостаточно, чтобы сознание "мыслило само себя", - нужны материальный труд и революционная практика». [33, с.476]

направлениям философской мысли. Соответственно, историко-философский материал служит для иллюстрации типичных путей и развязок рационалистических и волюнтаристических парадигм социальной онтологии.

В свете сказанного можем выделить четыре задачи исследования:

1. собрать типичные для рассматриваемых парадигм концепты и соображения, посвящённые вопросу о бытии общества;
2. систематизировать их, насколько возможно, объяснить их разницу между собой и разницу относительно теорий, принадлежащих другой парадигме;
3. проследить, какие выводы из рационалистического и волюнтаристического взгляда на бытие общества являются типичными;
4. сравнить между собой выводы, вытекающие из того или иного взгляда на бытие общества.

Глава 1. Рационалистическая парадигма

1.1 Рациональное конструирование и договорная теория

Сущностью общественной реальности называется рациональный принцип, который обуславливает бытие общества как легитимной обязывающей системы. Иначе говоря, договорные теории или (более широко) теории социального конструирования затрагивают такую предметную сферу общества как власть. Свою реальность общество проявляет, накладывая на индивидов такие обязательства, которые они признают легитимными – в способности накладывать эти обязательства заключается самостоятельность общественного бытия относительно индивидуального. Классическая договорная теория рассматривает создание общественного феномена власти как средство для того, чтобы наделить индивида гражданскими свободами (которые на уровне общественной реальности получают название прав и гарантируются государственной системой). Общество появляется как продукт деятельности свободных и преследующих свои цели индивидов [36, с.33].

Поскольку сущностью общественного в данных теориях является принцип, знаменующий переход к гражданскому обществу, до-гражданские общества невозможно ставить на один онтологический «уровень» с гражданскими. Даже если они ранее существовали как проявления некой реальности, отдельной от индивидуальной, то их реальность, как минимум, отдельна и от реальности гражданского общества тоже.

Если понимать общество как легитимную систему норм, то актом конструирования этой системы может называться общепризнанное полагание этих норм, а точнее – получение согласия на нормативное регулирование.

Рациональный характер при этом приобретает не за счёт разумности регулирующего принципа, а за счёт разумности регулирования. Онтологически, выбор принципа является произвольным, о чём говорит Т. Гоббс: «Наконец, политика и этика (науки о справедливости и несправедливости, о равенстве и неравенстве) могут быть показаны а priori, потому что мы сами создаём принципы...»⁵ [57, с.818]. Возможность конструировать общественную реальность, выбирая желаемый принцип и затем упорядочивая социальное бытие согласно выбранному принципу, обусловлена существованием разума, поскольку только последний в силах «навязывать порядок хаотичному миру»⁶ [57, с.808] – порядок взаимоотношений с другими, в котором индивид, само собой, остро нуждается при его отсутствии.

Согласно акторной теории (так мы будем называть теории социального конструирования), общественная реальность не может быть самодостаточной – она не имеет ничего в полном смысле собственного, а редуцируется к актам. Редуцирование к актам не означает, что общественная реальность обязательно неотличима от индивидуальной. Общественные акты как элементы социальной реальности во многих акторных теориях наделены самостоятельной сущностью (Гоббс, Локк...) – то есть такой, которую нельзя адекватно объяснить, ограничившись при объяснении реальностью бытия одного единственного индивида⁷.

Согласно Гоббсу, люди создают общество, чтобы положить конец раздорам естественного состояния - рациональный механизм общества (в таком случае в нём главенствующее место - за институтом права) служит для сдерживания волевой («волчьей») природы человека. Нужно заметить, что

⁵ Пер. с англ.: «Finally, politics and ethics (that is the sciences of just and unjust, of equity and inequity) can be demonstrated a priori; because we ourselves make the principles...» [57, с.818].

⁶ Пер. с англ.: «impose an order on the chaotic world» [57, с.808].

⁷ Какой акт можно объяснить, ограничившись индивидами, а какой нельзя, зависит от того, что мы считаем свойственным природе индивида. Если, к примеру, таковым было бы стремление к выгоде, тогда феномен «компромисса» относился бы не к индивидуальной, а к иной самостоятельной реальности, а «сделка win-win», в которой обе стороны ничем не жертвует, наоборот, могла бы быть адекватно описана в терминах индивида.

гражданское общество будет основано на той же самой онтологии, даже если необходимость в гражданском порядке будет вызвана чем-то другим. К примеру, человек добр и свободен по природе, и создаёт общество для того, чтобы культивировать в нём эти свои природные черты.

Социальная реальность, с которой работает любой общественный договор, существовала и до принятия последнего (естественное состояние), а с его принятием бытие социальной реальности преобразуется – возникает новое состояние бытия, которое приведено актом конструирования к соответствию сущности; а сущность, если следовать акторной теории, сама положена в акте. До того, как возник общественный договор, сущность общества не принадлежала общественной реальности, но какой-то другой, – так что общество было редуцируемо к тому, чему принадлежала его сущность. После принятия общественного договора общественная реальность по-прежнему редуцируется, но уже к людям, а именно к актам.

Необходимым элементом онтологии социального конструирования, по-видимому, являются не принципы, задающие правило для упорядочения общества (и, следовательно, не мотивы, которые толкают индивида на принятие этого принципа), а само упорядочение – «проективность» любой цели, которую преследует социальное конструирование. Действие по созданию общества, таким образом, необходимо включает в себя план (проект) действия. Всё, что сделано согласно этому плану – делается рационально в силу рациональности плана [48]. Для онтологии общества не важно, с каким рациональным принципом, предполагаемо стоящим за общественным устройством, сообразуется индивид в своей общественной деятельности.

Таким образом, для утверждения рационального бытия общественной реальности не обязательно располагать знанием объективной истины, которая служила бы нам практически – как единственно возможный принцип строящегося общественного бытия. Рациональность общества может

проявляться по-другому – как рациональность проекта, когда разум не является более средством для познания истины, но постулирует себя как основание практической деятельности – практический разум. Практический разум становится «основой для конструирования миров по образу своему. В этой связи меняется и характер онтологии» [14, с.27].

Способ конструирования общественного устройства зависит от того, как практический разум сам «организует свою работу». Представим эту организацию согласно теории И. Канта. Практический разум накладывает на деятельность индивида моральные ограничения. Согласно Канту, моральным долгом каждого человека является намеренное приближение вечного мира своими поступками. Познание вечного мира как моральной истины человеческой истории позволяет нам осуществить эту истину на практике, продвигая, ускоряя движение общества по направлению к ней как цели.

Сфера политики и политических действий (сфера власти, сущностная, как мы выяснили, для общественной реальности), согласно Канту, полностью подчинена морали (полагаемой с опорой на определённую индивидуальность бытия): «Истинная политика, следовательно, не может сделать шага, заранее не отдав должного морали, и хотя политика сама по себе трудное искусство, однако соединение ее с моралью вовсе не искусство, так как мораль разрубает узел, который политика не могла развязать, пока они были в споре. – Право человека должно считаться священным, каких бы жертв ни стоило это господствующей власти» [20]. Суждения о должной политической организации общества (включая права человека) и должных политических действиях, таким образом, следуют из моральных императивов.

Одним из моральных требований является «состояние вечного мира». Требование вечного мира подводит основание под особый тип морального действия – под институциональные акты, так как состояние вечного мира наступает в результате учреждения определённых общественных институтов

(республики, федерации республик, международного права и так далее). При оценке моральности того или иного института приходится руководствоваться особыми, дополнительными императивами, касающимися институционального творчества и политической деятельности в целом. Одно из них: институты должны соответствовать правам человека [20]. Раскрытие содержание прав также восходит к соображениям разума и практического разума – поэтому Кант и утверждает, что в разработке проекта вечного мира одну из ведущих ролей должна играть этика как наука, рефлекслирующая над базовыми основаниями практического разума.

Морально-оправданный институт, таким образом, является «расширением» трансцендентальных законов практического разума, он создаёт социальное пространство одновременно с регулирующими его законами (к примеру, законом бытия любого общественного института а priori является запрет на нарушение прав человека). Проект социального конструирования от начала и до конца субъективен и не ссылается ни на какие уже существующие порядки, но при этом предполагает разумные действия.

Понятие вечного мира – это идея чистого разума, а идея об обществе в состоянии вечного мира – служит в качестве идеала чистого разума: «...идеалы не имеют в отличие от платоновских творческой силы, но все же обладают практической силой (как регулятивные принципы) и лежат в основе возможности совершенства определенных поступков»⁸. Общественный договор «О вечном мире» посвящён согласию насчёт того, в чём состоит идеальное бытие общества. Актуально существующие общества объективно соответствуют пунктам этого договора в большей или меньшей степени подобно тому, как платоновская вещь более или менее совершенна в зависимости от того, насколько она соответствует своей идее, в то время как

⁸ См. Кант И. Идеал чистого разума // Критика чистого разума. Кант И. Сочинения в 6-ти т. Том 3. . - М.: Мысль, 1964.

сама истина реально существует в рамках общественной реальности, будучи вкладываемой в неё индивидом.

Теория Канта говорит о том, что индивид будет искать общества для того, чтобы быть ему полезным, а не для того, чтобы извлечь из него выгоду. Общество поддерживается в бытии не желанием индивидов «забирать» от него, а моральной потребностью отдавать ему – в учении Канта мы наблюдаем чистую «само-проективность» разума, не нуждающуюся вовсе ни в каком высшем принципе общественного бытия, кроме себя самого, для того, чтобы конструировать общественное бытие⁹.

Но зачастую преследуемый принцип таков, что предопределяет проект, направленный на его реализацию (разум не само-проектируется, а отыскивает проектирующий принцип). Дж. Локк, к примеру, видит в обществе механизм, позволяющий человеку реализовать свою свободу: «Полученная свобода есть всегда, строго говоря, свобода возвращённая»¹⁰ [59, с.255]. Свобода не приобретается, поскольку она, с точки зрения Локка, атрибутирована человеку от природы, но её признания добиваются или ожидают от государства. Бескомпромиссной критике Локка подвергается любое устройство общества или руководство обществом, которые нарушают положенные им в основание социальной проективности принципы: «так как из этого следует предположить, что они (*то есть люди – А.К.*), вступая в общество, теряют то, что являлось целью, ради которой они вступили в него; это слишком большая нелепость, вряд ли кто-либо с ней согласится» [19].

Идея положенного в основание общества принципа для онтологии не важна: это может быть «принцип справедливости», а может быть принцип

⁹ Поскольку утопичной онтологии не существует, Канту приходится доказывать, что именно такая общественная реальность имеет место, а то, что обычно предполагается под реальностью человеческого сообщества, не имеет онтологии. Что имеет больше оснований для того, чтобы быть онтологизировано, абстрактное имя для ничем несвязанных друг с другом множеством случайных поступков и отношений друг к другу, с которыми индивид, к тому же, никогда не сталкивается со всеми одновременно... или идеальное общество, «царство цели», 1) существующее не только в голове у единичного индивида, а у любого разумного существа, 2) проявляющее себя не случайно и время от времени, а имеющее необходимость существовать, и 3) соотносящееся с индивидуальным разумом именно так, как должна соотноситься над-индивидуальная реальность с индивидуальной?.. Поэтому было бы неверно поддаться впечатлению, что Кант грезит.

¹⁰ Пер. с англ.: «Liberty gained, strictly speaking, is always liberty regained» [59, с.255].

максимизации блага для одного человека, может быть принцип изначального неравенства и даже рабства – нас интересует то, что легитимное (признаваемое членами общества) общественное устройство создаётся посредством акта. Посредством актов, имеющих соответствующую обществу¹¹ рациональность, оно организуется и поддерживается в бытии.

Рациональная онтология, соответственно, преимущественно строится на онтологии действия [48]. Волюнтаристская онтология, как мы увидим, напротив, прибегает в основном к раскрытию истинных мотивов и интенций, стоящих за поступками (даже в случае признания того, что бытие общества обусловлено актами социального «творчества»). Онтологическим «ядром» актов, согласно волюнтаристической парадигме, остаётся воля.

Какое место отведено волевым факторам в акторной теории? Согласно знаменитому американскому философу Д. Дэвидсону, «нетелеологические объяснения причинности не показывают того оправдательного момента, который имеется в мотивах поступка»¹² [48, с.690], откуда следуют два варианта. Либо манифестации воли бесцельны, – и тогда они не могут предложить «проекта» бытия общества, либо они облечены в рационализированную форму проекта, но на самом деле положенный в основание проекта принцип внушён волей, – и тогда нам нужно пояснить, почему типичная акторная теория в себя «не включает теории человеческой мотивации» [30].

Все волевые факторы, сказывающиеся на конструировании общества – элементы онтологии индивидуального существования, а не общественного. А существующее общество – существует рационально. Дружба и взаимное доверие, равно как стремление к справедливости (и в принципе разные побуждения) сами не создают общество, но необходимы для того, чтобы оно могло возникнуть в ходе исполнения какого-либо рационального плана,

¹¹ ...соответствующую тому, как члены общества понимают самостоятельную рациональность общества.

¹² Пер. с англ.: «nonteleological causal explanations do not display the element of justification provided by reasons» [48, с.690].

имманентного акту, даже если целью акта является нечто не-рациональное, но вызванное сугубо стремлениями. В работе Davidson'a показано, что в любом социальном проекте, даже нацеленном на реализацию какого-либо индивидуального волевого стремления, всегда возможно восстановить исходную рациональность, которая единственно и передаётся от замысла к поступку, в отличие от намерений [48].

Представим ряд поступков, проективная сущность которых описывается их целью, а цель – происходит от произвольного воления чего-либо. Тогда мы имеем поступки, существо которых, выраженная в цели, может быть проговорена следующим образом: «Позволим сильным торжествовать!», «Организуем поклонение тотему!», «Эмансипируем человеческую сущность!». «Развернув» эти высказывания, мы получаем рациональный проект: «Мы намереваемся действовать так, чтобы эмансипировать человеческую сущность + мы верим, что сделанное нами эмансипирует человеческую сущность». Если в результате действий в рамках рационального «проекта» создаётся человеческое общество, то оно заимствует рациональную сущность из имманентного рационального проекта в структуре акта, а не из его не-рациональной идеи, служащей целью [48].

Если бы некоторая общественная организация была по существу иррациональна, она не удовлетворяла бы нуждам людей, и люди, увлекаемые идеей рациональной справедливости, создали бы рациональную организацию, пытаясь организовать распределение общественного блага. Бытие общества в соответствии с принципом воли не отвечало бы интересам индивидов (которые в случае отсутствия рациональной общественной реальности пребывали бы в невыносимом естественном состоянии). До тех пор, пока именно конструирование (по определению рациональное) утверждает общественную реальность в бытии, не может существовать двух сущностей общественного бытия (рациональной и нерациональной).

Могут существовать нерациональные действия в рамках рациональной реальности. Попробуем пояснить этот тезис на примере, автором которого мог бы быть политический философ Дж. Роулз. Пусть в результате «естественной лотереи» [30] некоторый человек одарён талантом и успешностью. Тогда его социальная деятельность может иметь два направления: он может противодействовать социальной политике справедливого распределения благ и не соглашаться на уступки в пользу менее одарённых и менее удачливых, а может поддержать подобное распределение. В первом случае он действует вопреки рациональности, заложенной в обществе, но не вопреки обществу в целом – он активизирует себя в качестве «атома» общества, онтологически-самодостаточной единицы (способной на принятие свободных решений и совершение свободных публичных поступков), но при этом в его деятельности не проявляется ничего собственно-социального. Во втором же случае он действует вопреки эгоистическому интересу: поддерживая не рациональность собственного эгоизма, а рациональность, заложенную в общественном устройстве. При этом он не противоречит собственной эгоистической природе, поскольку уступка в пользу общественного блага им самим может быть признана необходимой и с точки зрения эгоистического разума.

Судя по всему, акторная теория бытия общества является наиболее распространённой на настоящий момент. По крайней мере, если от политической теории требуется наибольшая свобода от онтологических обязательств, то теория социального конструирования более других удовлетворяет этому требованию: «... политическая философия *должна* (*курсив мой – А.К.*) быть понята как проект конструирования. Политическая философия – не отчёт о том, каким образом индивиды непосредственно обнаруживают себя внутри гражданского общества, а это набор инструкций...»¹³ [57, с.822].

¹³ Пер. с англ.: «Political philosophy, therefore, *ought to be* understood as a construction project. It is not an account of how individuals actually found themselves living in civil society; it is a set of instructions...» [57, с.822].

Акторная теория позволяет вывести существование общества из двух факторов: во-первых, коллективного соглашения насчёт того самого общего (для всех) блага, а во-вторых, практической реализации этой идеи. То, что практическая реализация как конструирование сама по себе имеет рациональный характер, мы уже показали. Теперь попробуем показать, почему конвенция об общем благе не требует онтологических допущений.

В первую очередь, под понятием общего блага не понимается что-либо, независимое от индивидов. Общее благо образуется как совпадение множества индивидуальных пониманий блага, откуда следует следующее высказывание Локка: «То, что приводит в действие какое-либо сообщество, есть лишь согласие составляющих его лиц, а поскольку то, что является единым целым, должно двигаться в одном направлении, то необходимо, чтобы это целое двигалось туда, куда его влечёт большая сила, которую составляет согласие большинства» [19].

Кроме того, что общее благо это благо, согласно большинству, есть ещё один чрезвычайно важный онтологический аспект в понятии общего блага, по поводу которого длится и не прекращается философская полемика между партиями «демократов» и «республиканцев». Покажем его при помощи следующей цитаты: «Это слияние индивидуального и коллективного интересов, находящее выражение в торжестве гражданства, есть политическое условие, которое делает возможной свободы (*с точки зрения республиканцев* – *А.К.*) <...> Либералы, напротив, принимают республиканское утверждение, но коллективное представление о справедливости заменяют общим представлением о благе, опираясь на которое как на основание, граждане исполняют свои публичные обязательства»¹⁴ [55, с.75].

¹⁴ Пер. с вгл.: «This fusion of individual and collective interests, which finds expression in the practice of civic victory, is the political condition that makes liberty possible <...> Alternatively, liberals can accept the republican claim, but substitute a shared conception of justice for a common conception of the good as the basis from which citizens discharge their public obligations» [55, с.75].

Позиция республиканцев опирается на существование прав и свобод понимание реальности прав и свобод внутри некой самостоятельной социальной реальности (на практике чаще всего представленной государством). Государство участвует в соглашении, предлагая и отстаивая концепцию общественного блага, самостоятельного по отношению к индивидуальным благам индивидов. Позиция демократов – атомистическая: индивиды полагают общее благо, а «целое» социальной реальности призвано охранять достигнутое соглашение, не будучи в нём никак представлено. В первом случае (республиканцы) у общественного блага есть онтологическое основание в общественной реальности (общее благо имеет благую природу благодаря смешению общественных и индивидуальных интересов), во втором случае общественное благо – конвенциональное представление, онтологически неразличимое с самими индивидами, с реальностью их бытия.

Оба направления представляют собой стратегию действия в случае, когда между гражданами имеется соглашение об общем благе. Общественная реальность в любом случае возникает после того, как было достигнуто согласие и основанный на согласии порядок стал легитимен. У республиканцев общественное согласие есть установленный в акте общественный порядок, для демократов – есть общественный порядок, служащий для охраны общественного согласия. Иначе говоря, общественная реальность и в понимании республиканцев, и в понимании демократов возникает в ходе исполнение акта социального конструирования, но демократы и республиканцев понимают его по-разному.

Республиканские теории постулируют завершённость актов социального строительства в государстве как форме «слияния общественных и индивидуальных интересов», в то время как в демократических теориях претензией на завершённую реальность обладает лишь конвенция. Поэтому чтобы лучше понять онтологическую непритязательность акторных теорий, лучше обратиться к представителю не республиканского, а демократического

направления политической мысли – Д. Роулзу. Разберёмся на примере его учения, на какое свойство опирается эта онтологическая непритязательность демократических акторных теорий.

Роулз строит «атомистичную» онтологию [55, с.80]. В «естественном состоянии» находятся «единицы», индивиды, и каждый строит представление о том, в чём состоит общественное благо, руководствуясь рациональным и незаинтересованным рассуждением. Представления всех «единиц» сходятся благодаря тому, что они находятся, по условиям мысленного эксперимента, за «вуалью неведения», которая приводит их всех к состоянию некоего единого трансцендентального субъекта, так что субъект может в-одиночку принимать решение о принципе справедливости, которое было бы принято любым другим человеком.

Роулзовский способ легитимация общества интересен тем, что он монологичен [43, с.105] – субъект сам полагает действие в обществе рационального *принципа*, и исходя из этого признаёт, либо не признаёт соответствующее положенному принципу общественное устройство. В том случае, если признаёт, «он добровольно принимает на себя ограничения» [30], не будучи принуждён или обязан к тому чем-либо внешним. Первоначальным предметом договора не является конституция или институциональная организация общества (было бы трудно представить, как соглашение на их счёт могло бы быть монологичным!), но как только за общественной реальностью полагается некая бытийственная определённость (вносимая этим принципом), она возникает для субъекта как отдельная.

Согласно демократической модели, люди становятся гражданами, потому что верят в справедливое распределение прав и обязанностей (разработкой «эталона» справедливости и посвящена главная работа Роулза). Иначе говоря, демократы пред-полагают гражданам разумную благодать общества. В отличие них, республиканцы верят в самостоятельную разумность созданного и зависимого от граждан общества. Таким образом,

присоединение к обществу в республиканской модели совершается в акте придания ему *самостоятельного* разумного характера. Согласно демократической модели, разум лишь полагается существующим в общественной реальности, и вследствие того, что разумный принцип полагается универсальным (то есть имеющим обязывающее действие и по отношению к самому полагающему), общественная деятельность индивида будет согласной с этим принципом (добровольно, без принуждения или самопринуждения к признанию самостоятельного общественного блага). Но из всеобщего разумного поступания *как раз и складывается* общественное бытие в рациональной бытийственной определённости. Индивиды, ведущие рациональную общественную деятельность из общего для них всех представления о рациональном принципе, лежащем в основании бытия общества – и обуславливают бытие общества, являясь проводниками для того основания, которое они же сами и полагают. В таком случае каждое действие, совершённое индивидом *с намерением* совершить именно общественный акт, *уже* является актом социального конструирования.

Определённость общественной реальности в таком случае возобновляется всякий раз, как индивид соотносит собственное поведение с идеей справедливости (или другим монологично-найденным принципом). Налицо отсутствие обременительных онтологических положений в демократической модели социального конструирования. В самом деле, даже самостоятельность общественной реальности не является для демократической теории необходимым онтологическим допущением. Социальная реальность *идентична* индивидуальной, хотя является при этом отдельной. А свойство отдельности отсылает более к феноменологии индивидуального бытия, чем к самостоятельной онтологии общественного бытия.

Несмотря на то, что теория Роулза и теория Канта монологичны, их монологичность по-разному «проективна». Воплощение рационального

идеала, согласно Канту, возможно лишь на пути поиска тех политических форм, которые были бы верны духу (не более чем духу! [20]) морали и формально удовлетворяли бы императивам. Ведение политической деятельности, сообразной с моральными предписаниями – это прерогатива и спонтанная воля политического деятеля. А Роулзу удалось представить моральное должествование и конкретную политическую рациональность как явления одного порядка: его принцип справедливости конкретен и, напротив, исключает момент спонтанности, поскольку в его системе справедливость имеет «процессуальный» характер (принципы справедливости в обществе реализуются институциональными механизмами и не требуют каждый раз принятия моральных политических решений). Кант засвидетельствовал пропасть между рациональностью субъекта и гипотетической рациональностью других предметов и субстанций, а у Роулза мы видим такую политическую теорию, в которой уже находит выражение позднейшая разновидность рациональной парадигмы, в которой объективная предметность совершенно деонтизирована

Таким образом, несмотря на то, что соотношение общественной и индивидуальной реальностей в различных акторных теориях может описываться по-разному, все теории этого типа можно объединить в одну группу на том основании, что они одинаково описывают сущность общественной реальности как сконструированную.

1.2. Объективная рациональная истина детерминирует общество

Если в теориях акта речь шла про то, чтобы создать общество по произвольной мерке, то здесь, в теориях о рациональной истине речь о том, чтобы создать общество, которое не будет вредить человеку потому, что

будет сообразно с *объективной онтологической* истиной его существования. Примеры такого рассуждения нам даёт Ж.-Ж. Руссо: «Все принципы естественного права вытекают из двух начал человеческой души, *предшествующих разуму*: одно из них заинтересовывает нас в собственном благосостоянии и самосохранении, а другое внушает нам естественное отвращение при виде гибели или страдания...» [31].

Объективный принцип, взятый за основу при конструировании общества, чаще всего оказывается найден в объективной природе самого человека (в его родовой сущности) или в вечных идеях (часто связанных с Богом). Если речь идёт про естественные права, чаще всего подразумеваются вечные идеи, помещённые в природу человека – его родовая сущность сама понимается как некая идея. Предполагается, что *идеальная* сущность человека не может сама себя отстоять на практике (в отличие «истин» воли, которым сопротивляйся, как можешь – а они по определению самой воли таковы, что склоняются к действию), поэтому обществу недостаточно служить человеку для сохранения его жизни, – кроме этого, общественное устройство должно раскрыть в человеке его человечность.

Отсюда невероятный разрыв в фундаментальных определениях естественного права как его описывают теории, рассмотренные в предыдущей главе, и как те, которыми мы заняты сейчас. Если естественное право понято как обладание человеком истиной общественного бытия как своей идеальной природой, то они являются неизменными, постоянными, зачастую - врождёнными. Что для человека хорошо по природе вещей, то не зависит от конвенций и креативного произвола [60]. Напротив, если человеческое общество произвольно сконструировано, исходя из соглашения насчёт того, что для человека есть общее благо, то посредством общественного бытия они ограничивают себя от наиболее разрушительных сил, причинявших им страдания в до-гражданском состоянии, и ограничивают свою «дикую» свободу, получая взамен право на гражданские

свободы. Иначе говоря, естественные права определяются негативно в акторных теориях, и позитивно – в теориях, полагающих существование объективной и идеальной истины общественного бытия.

Не обязательно, чтобы объективная истина была идеальной. Сущностью общественного бытия может быть названа родовая сущность, определённая материалистически. Тогда общественная реальность автоматически организуется соответственно природе человека, поскольку род «говорит сам за себя». Общественная реальность возникает как таковая в процессе повседневной деятельности человека. Чуть позже мы проследим за процессом постепенного возникновения общественной реальности на примере социально-онтологической теории Д. Лукача.

Если в акторной теории конструируется власть, то в рассматриваемых теориях требуется лишь существование некоторого постоянного и неустранимого принципа¹⁵, который задаст «проекту» общественной реальности его принцип (сущность), придав ему, таким образом, его рациональность проекта.

Акторная теория полагает общественную реальность не самодостаточной и постулирует, что её рациональный характер нами предположен. Соответственно, он редуцируется к индивидам, и вместе с ним к индивидам редуцируется вся общественная реальность, сущностным принципом которой он является. В отличие от акторной теории, о которой шла речь в предыдущей главе, теория разумной природы индивида постулирует, что за обществом стоит самодостаточная, но зависимая (от разума или рода) реальность.

Для Руссо соотнесение вечной природы с искусственно созданным обществом не является тривиальной задачей, но насущной. Поскольку для

¹⁵ По отношению к образованию социальной реальности совершенно не важно, какая объективность стоит за его истиной – идеальная или материальная. От природы истины зависит бытие социальной реальности, которое при любом понимании истины продолжит существовать рационально по причине того, как оно образовано и образуется. Поэтому мы посчитали, что и в этой главе мы имеем основания для того, чтобы объединить под одной рубрикой теории, различные по смыслу и содержанию. Ведь мы исследуем рациональность общественного бытия.

нас закрыта возможность вернуться обратно в то время, когда искусственного общества не было вовсе, определённости общественного бытия должна быть, насколько это возможно, ограничена законами человеческого естества. Это делается актах «институционального творчества» («institutional design» [60]). Эти акты не предполагают рациональную сущность в обществе, а воплощают в обществе вечную, природную разумность, так что общество по отношению к индивидам является *самодостаточным* (хотя и зависимым, поскольку воплощение в бытийственной определённости общества разумных форм зависит от действий индивидов). Нужно обратить внимания, что вечная природная разумность по отношению к обществу является внешней, а не собственно-общественной, поэтому общество не обладает собственными законами, которые соотносывали бы общественное бытие с объективной истиной. Поэтому выполнение этой задачи лежит на человеке.

Доказательства того, что общественная мораль не происходит из индивида (или группы индивидов), а имеет высшее происхождение (где «высшее» - указание на более высокий онтологический статус), достаточно для того, чтобы основанное на этой морали общество по крайней мере по сущности (если не по бытию) отнести к самодостаточной (относительно индивидов) реальности. Тогда общественный договор не есть акт общественного конструирования: «В теории рационального контрактualизма общественный договор, кладущий конец "естественному состоянию" разобщённости, играет определяющую роль, в то время как для Суареса общественный договор — декларация, выражающее свободное принятие человеком требований рациональной природы и ничего сверх того»¹⁶ [63, с.502].

¹⁶ Пер. с исп.: «Para el contractualismo racionalista el pacto social tiene un valor constitutivo, al poner termino a un "estado natural" de aislamiento, mientras que para Suárez el pacto social es declarativo, no haciendo otra cosa que expresar la libre adhesión del hombre a lo que es una exigencia de su naturaleza racional» [63, с.502].

Мы сказали, «по крайней мере по сущности (если не по бытию)»: эта оговорка указывает на типичную проблему, возникающую перед теориями о *вечной* рациональной природе (не важно, человека или идеи): если истина общественной реальности вечна, то почему же бытие общественной реальности так плохо, так противно собственной истине? Как следует из одной статьи Альтюссера, именно эта проблема обусловила переход Маркса от приведённой выше онтологии сначала к диалектической теории, где существующее противоречие между неразумным бытием государства и его разумной сущностью признавалось одним из необходимых этапов на пути к воцарению разума в общественном бытии, а затем – к полному отказу от полагания того, что разум в основании общества отражает нечто вечное [2], к становлению диалектического материализма. Как Руссо объяснил это противоречие, мы покажем чуть дальше.

Обратим внимание, что при конструировании общества (в акторной теории) никакая объективная вечная истина (даже если она признаётся существующей) не предопределяет проектирование: по отношению к проекту она является либо фактом, который решено учитывать, либо определённым образом влияет на цель, поставленную перед проектом, но никогда не входит в него в качестве принципа. «Хороший архитектор не создаёт точную картину мира, он создаёт хорошо построенное здание»¹⁷ [55, с.81]. Напротив, типичным действием в рамках теории о вечной и объективной истине является выведение из неё сущности общественного бытия: «Из самой природы человека следует выводить принципы естественного права» [31].

В самом деле, по своему содержанию акторная теория и теория объективной истины совсем не обязательно противоречат друг другу, хотя они по-разному понимают сущность общественной реальности и общественного конструирования. Примером отсутствия таких противоречий

¹⁷ Пер. с англ.: «Good architecture does not yield an accurate picture of the world, it yields a well-made building» [55, с.81].

является вера Канта в объективную целесообразность общества: принцип действия, избранный практическим разумом как единственно удовлетворяющий его собственным требованиям к чистоте себя, на самом деле не произволен, а фиксирует некую ноуменальную истину общественного бытия [20]. – Как будто бы единственно правильная акторная теория социального конструирования в то же время не противоречит онтологической объективной истине, но просто обходится без неё. Это значит не то, что общество может развиваться по направлению к истине цели независимо от индивидов, но то значит, что индивид имеет основания *верить*, что вечный мир является онтологической истиной цели – бóльшим, чем произвольно избранный оперативный принцип действия.¹⁸

Справедливость и свобода действительно могут быть раскрыты как в виде разумных принципов, в которой заключается истина (онтологическая истина), так и в качестве представления, идеала или гипотезы, но одно понимание не может совместиться с другим – практика конструирования, создания истины общественного бытия в акте (полагания) радикально отличается от практики восстановления в ней онтологической истины. Причиной общества могут быть названы индивиды, условившееся между собой о целях объединения (общее желание поддерживать общественную мораль), и сконструировавшие общество в виду трансцендентной морали, но тогда последнем случае не истина детерминирует образ своего конструирования, а люди – и общество, соответственно, редуцируется к людям, а не является самодостаточным.

Весьма показательна полемика Д. Вильямса с И. Берлином по поводу правильной интерпретации учения Монтескьё. Вильям описывает позицию Берлина следующим образом: То, что Монтескьё социальное и политическое разнообразие радикально несовместимо с его основополагающим убеждением в существовании постоянных истин политики. Ему либо стоит

¹⁸ см. Асмус В.Ф. Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 5—63.

признать практически бесконечное разнообразие человеческих практик и оставить веру в вечные истины, либо наоборот»¹⁹ [60, с.526]. Согласно предположению Вильямса, Берлин допускает ошибку при интерпретации учения Монтескьё из-за того, что от того ускользнул «неопределённый» характер таких трансцендентных истин как «свобода», «справедливость», «равенство»: «Берлин выводит это противоречие из ложной посылки, касающейся политической онтологии. Он предполагал, что единственная форма трансцендентного инварианта - определённая»²⁰ [60, с.533].

Понятие неопределённости («indeterminate») у Вильямса означает, что истинный принцип (состоящий в свободе, справедливости, равенстве или чём-либо ещё) в разных условиях может быть институционально воплощён по-разному (где-то при одной форме правления, а где-то при другой, и так далее). Но на наш взгляд, разногласие Вильямса с Берлином имеет более глубокую причину: Берлин рассматривает учение Монтескьё как акторное, а Вильямс – как одно из тех, о которых говорится в этом параграфе. В самом деле, в позиции Берлина прослеживается логика акторной теории: он утверждает, что практика конструирования общественного бытия в акте полагания её сущностного принципа (становящегося «истиной» этой реальности) несовместима с представлением, что *уже* имеется онтологическая истина, пред-задающая общественной реальности некоторую подлинную бытийственную определённость. Этим объясняется, почему Вильямс настаивает на разнообразии возможных политических практик, реализующих вечные принципы, в то время как Берлин утверждает, что если эти принципы в самом деле вечные, то разнообразие практик невозможно.

Руссо интересен тем, что он раскрыл в своём учении обе тенденции в выведении общества из постоянного природного порядка – идеальную и

¹⁹ Пер. с англ.: «Montesquieu's acknowledgement of social and political diversity is flatly inconsistent with his fundamental belief in fixed political truths. He must either accept the nearly infinite diversity of human practices and abandon his faith in eternal moral truths or vice versa» [60, с.526].

²⁰ Пер. с англ.: «Berlin derives his "contradiction" from a false assumption about political ontology. He has assumed that the only form of transcendent constraint is determinate» [60, с.533].

материалистическую, и попробовал их совместить – на естественно образовавшуюся согласно родовой сущности человек общественность он накладывает обязательство соотноситься с вечной истиной человеческой природы, непоправимо искажённой гражданской формой бытия, но по-прежнему открытой для познания: «Душа человеческая <...> вместо той небесной и величественной простоты, которую запечатлел в ней творец походит теперь лишь на безобразное противоречие...» [31].

«Неправда, что заключение "контракта" неожиданно обнаруживает в человеке разум. Кажется более вероятным, что они возникают из глубокой регрессии (*человеческой природы – А.К.*)»²¹ [52, с.179], которому человеческий дух подвергается из-за случайности: «Со временем эти удобства теряли, благодаря привычке к ним, почти всю свою прелесть и вырождались в настоящие потребности в силу того, сколь мучительно было их лишиться» [31]. Исторические корни общественного договора, согласно Руссо, не в согласии между людьми и не в способности рационального конструирования, а в удобствах, которые человек сам себе устроил, не подозревая, что со временем в у него появится настойчивая потребность в них, которая заставит его кооперироваться с другими, подтолкнёт к преобразованию собственного бытия и в конечном счёте приведёт к появлению языка и разумных способностей, – как то способности долгосрочного планирования и конструирования.

Социальная организация развивается некоторое время независимо от целеполагания, но с определённого этапа начинает деформировать человеческую природу, развивая в ней способность к целеполаганию. Теория антропогенеза Руссо опередила своё время настолько, что от неё мы можем без дополнительных вступлений перейти к Д. Лукачу.

Можно задать вопрос, что предшествует до-гражданскому состоянию в бытии индивидов – неужели в естественном состоянии не было ничего

²¹ Пер. с англ.: «Making the "contract" do not suddenly "discover" reason. What seems more likely is that they emerge from a profound, deep regression» [52, с.179].

причастного общественному бытию? Теории, предполагающие, что основанием человеческого общества является разумность (целеполагание, общественная практика) как отличительное родовое свойство человека, утверждают, что любой способности договариваться об общественном бытии предшествует «базис» как объективная целесообразность *уже* существующего общества, он же сохраняется и в дальнейшем историческом развитии общества, всегда выступая таким фактором общественного бытия, от которого зависит становление индивидуального бытия и индивидуальные практики. Общество, таким образом, организуется по логике человеческого ума, сообразно с человеческим умом и его способностями – усложнение человеческого ума неизбежно сказывается на том, что общественный базис как сущность общественного бытия тоже усложняется.

Базис скорее нужно рассматривать как «равновесную систему», противодействующую любым колеблющемуся, отклоняющимся силам в индивидах: слишком прогрессивным, слишком экзотическим, слишком распущенным..., а не самодостаточную реальность, содержащую в себе самой причины собственных изменений [41]. Понимание базиса как «равновесной системы» придаёт индивиду статус строителя социальной реальности (в том смысле, что общественная реальность характеризуется как зависимая от индивидуальной). Лишь ретроспективный взгляд позволяет выделить объективно, какие импульсы и факторы в таком-то обществе преобладали и потому взяли верх. Так оправдывается утверждение, что холистический характер может иметь лишь историческая объяснительная модель, но не модель общества «настоящего времени». Поэтому с точки зрения теорий, рассматриваемый в текущей главе, холизм понимается как гипотеза, обращённая в прошлое.

Анализ социальной ситуации современности, как показывает, к примеру, Арон Р., рассуждая о холистических марксистских теориях, не должен социальную реальность «пристёгивать» к понятиям марксистской

философии, но должен эти понятия использовать для адекватного отображения реальности, в которой всякий индивид себя осознаёт полностью свободным в своём целеполагании [3]. Точно так же, по замечанию Альтюссера, в работах Ленина (демонстрирующих, с его точки зрения, подлинную теоретическую практику марксизма), мы не находим аналитического исследования пред-революционной эпохи в марксистских терминах, но находим «прикладной» марксизм, - анализ, нацеленный на то, чтобы быть переведённым в политическую практику. Марксизм применяется как научный метод, но не как заранее выданный холистический «шаблон», согласно которому *социальная роль* группы индивидов значит для общественной динамики больше, чем сами индивиды.²²

Критикует «независимость» марксистской общественной субстанции философ Фролов И.В., исправляющий холистический тезис «бытие определяет сознание» на следующий: «Не жизнь определяет сознание, а сознание само определяет себя через жизнь, что далеко не одно и то же» [40, с.545]. Отстаивает возможность прямого воздействия на бытие общества Чумаков В.А.: «Бытие информирует человека о своём состоянии, а его сознание производит выбор предпочтительного варианта действий из нескольких возможных, определяя и регулируя изменение (*общественного – А.К.*) бытия» [44, с.35]. В самом деле, холистический характер марксизма является не до конца решённой проблемой, ведь и сам Маркс утверждал, что «История – не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека»²³. В то же время, ему принадлежат и знаменитые слова: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, *от их воли не зависящие* отношения – производственные»²⁴.

²² См. Альтюссер Л. О материалистической диалектике // За Маркса. - М.: Праксис, 2006. - С. 231-311.

²³ Цит. по Маркс К. Святое семейство, или критика критической критики // Маркс К. Энгельс Ф.. Соч.: В 39 т. М., 1955. Т. 2. с. 102.

²⁴ Цит. по Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К. Энгельс Ф.. Соч.: В 39 т. М., 1955. Т.13. с. 8.

Учитывая всю проблематичность и сложность этого вопроса, рассмотрим Маркса отдельно от его холистических тезисов, ограничившись тем пунктом его общественной онтологии (в изложении Д. Лукача), который позволяет причислить марксизм к рассматриваемым в этой главе теориям.

Этим пунктом является появление целеполагания как индивидуального свойства высшего организма: «Модель целеполагающей установки на изменение действительности является, таким образом, онтологической основой всякой человеческой, то есть общественной практики. В природе, наоборот, существуют только причинные связи, процессы и т.п. и нет никаких целевых» [21, с.43]. Способность к целеполагания отражает развитие разума в человеке: «Высшая форма жизни обретает практику и практика не только преобразует окружающий мир в новую реальность, но вырабатывает новое отношение (инструментальное) к окружающему как к подручному» [21, с.76].

Целеполагание разумно в независимости от рациональности или нерациональности поставленных целей. Разбирая акторную теорию, мы утверждали, что проектируемый в акте характер общества уже свидетельствует о его рациональности. Её сходство с той, которой мы занимаемся сейчас заключается в том, что цели и интересы действительно являются частными, в то время как целеполагание (разумность) развивается и проявляется как общая для всего человеческого рода способность. Но, согласно Лукачу, не акт реализации некоторого сознательного проекта сообщает общественному бытию рациональность. Общество появляется прежде сознания, — как целесообразное приспособление, содействующее и способствующее индивиду в реализации множества практических целей. Но это не та целесообразность, которую индивид субъективно усматривает в существовании общества, а *самостоятельная* целесообразность общества. Как ветер точит скалы, задавая им форму в зависимости от собственных направления, силы и так далее, так человеческая практика задаёт

целесообразные формы бытия общества. Но общественная реальность возникает самодостаточной, несмотря на то, что к бытию его вызывает необходимость индивидов в нём. Материалистическая онтология общества такая, что можно не отрицать общественную сущность до-гражданских форм общества, и, в целом, не легитимизованных форм общества.

Общество целесообразно, и именно потому призывается к бытию, что индивид начал своевольно полагать цели – стал деятельным. Таким образом, когда родовой сущностью человека становится практика (или труд – «осознанно реализуемое целеполагание»), тогда условием появления общественного бытия является то, что оно по своей сущности целе-сообразно с человеческой практикой: «Тот факт, что при сложившихся общественных отношениях люди опираются на эти законы, является лишь свидетельством того, что они в данных условиях действуют целесообразно, а не потому, что их деятельность подчинена этим законам» [40, с.549]. Эта целесообразность становится сущностной характеристикой общества в силу того, что общественное бытие зависит от индивидуального. – Индивид способен конструировать общество тем или иным образом, оказывать на него существенное влияние – следовательно, целесообразность является единственной реальной сущностью общества, всё остальное в нём случайно. С развитием родовой природы человека как разумной, растут как способности, так и потребности человека, - обществу приходится эволюционировать, обеспечивая человека надлежащим «базисом» для жизни, таким образом общество проходит исторический путь развития вместе с человеком, постепенно приобретая всё большую значимость для человека и всё большее влияние на него, заменяя ту реальную среду, в пространстве которой он ранее полагал и осуществлял свои цели: «...характер социальных отношений, наконец, оказывается непосредственно зависящим от сил культуры, ибо она способна обеспечить выживание землян» [12, с.32].

Становление родовой сущности человека – это не становление, ограниченное какой-то одной конкретной (может быть, вечной, божественной) целью, которой мы могли бы руководствоваться при проектировании общества (как гласит акторная теория), или исходя из которой могли бы понимать однозначную определённую бытия общества (как гласит идеалистическая онтология общества).

Коль скоро разумность как таковая (а не однозначно законченная в какой-либо идее) есть универсальное онтологическое основание (сущность) и предполагает единство всех обществ, он может быть началом и их различий: эти различия будут различиями в реализации разума (в формах бытия), но не в самой разумности бытия этих обществ. В то же время, если забежать вперёд к волюнтаристическим теориям, полагающим волю в качестве универсального онтологического основания, различия в том, как бытийствуют общества, не связаны с разумом, а скорее являются отражением волевых закономерностей, которые едва ли можно внятно объяснить (в силу известной неподатливости волевых способностей человека для познания). Существование социальной реальности как единого онтологического подлежащего всех обществ... в рамках рационалистической парадигмы приводит впоследствии к тезису о существовании единого универсального языка коммуникации людей (независимо от разности обществ, к которым они принадлежат), а в рамках волюнтаристической – о возможности универсального взаимопонимания между людьми.

1.3. Дискурс как первоэлемент социальности и его рациональность

Можно убедиться, что все до сих пор рассмотренные социальные теории общества помещали бытие общества на временную линейку:

конструирование есть изменение прошлого общества в будущее, детерминированное объективной истиной общества в ходе исторического процесса приближается или отдаляется от своей истины, или выражением истины является сам исторический процесс. Исторической шкалой для самоопределения относительно иных, неразумных форм общественности, либо неразумной коллективности.

История является также формой бытия общества согласно холистическим рациональным концепциям. В холистических учениях объективно существующая общественная реальность является самодостаточной и независимой: то есть такой, что её сущность пребывает вне полагания человеком, и такой, что существенные изменения в общественном бытии причиняются не индивидом. Деятельность индивида является силой, причиняющей изменения, но порядок изменений от него не зависит – по отношению как субъекту нему этот порядок ноуменален. Тогда исторический процесс описывается как такой, что индивид вообще не имеет над ним власть, так что называя человека творцом общества, холистические теории как минимум делают это в ограничительном смысле: творцом его статики, в то время как историческое движение полностью независимо от индивида и предопределено над-индивидуальными законами и закономерностями.

Если общество бытийствует во времени, то происходящие с ним в ходе исторического процесса изменения не должны затрагивать сущности общества: в нём должно сохраняться нечто самотождественное, что и обозначается именем «общество». Из-за этого социальным наукам, существующим в русле подобной философии, приходится «занять позицию методологического эссенциализма» [29, с.38] и вместо настоящего, живого общества изучать абстрактные понятия.

Само собой, что при этом упускается сложность общественной реальности: «В истории видят план, ритм, предначертание... Я вижу лишь

смену одного явления другим... лишь один огромный факт, в отношении которого, в силу его уникальности, не может быть обобщений...» [29, с.125], приводит К. Поппер слова, с которыми соглашается. Поппер обосновывает и фиксирует одну важную тенденцию – вместо абстрагирования от общества в описании общественной реальности он предлагает «приближение», а именно – брать в качестве отправной точки некое событие и объяснять его из анализа этого события, а не из дедукции этого события из каких-то более общих и абстрактных принципов. Ничем другим, согласно Попперу, заниматься социальные науки не вправе, – не имеют на то методологического основания [54].

Поппер утверждает, что если взять «живой» факт в качестве отправной точки, то его исследование не позволяет выявить в нём законов, но только тенденции и влияния. Тенденция по определению может меняться, если изменяется сущее, которое проявляет эту тенденцию, а «законы общественного развития» до такой степени абстрагированы от бытия, что изменение в бытии общества не касаются стоящих «над» ним законов. Предполагая, что законы стоит заменить тенденциями, Поппер просто выражает своё предпочтение одной, а не другой методологии, в то время как понятие закона, как мы попытались показать в предыдущей главе, выбрано не из методологических соображений, а из представления об онтологии общества. Утверждая, что тенденции имеют «экзистенциальный, а не универсальный» [29, с.131] характер, Поппер меняет не только методологию, но и онтологию общества, – он решительно отрицает, во-первых, независимость социальной реальности от индивидов, а во-вторых, её самодостаточность.

Вместо темпоральности законов современные теории переходят к вне-временному рассмотрению «топосов» социальной реальности, ведь «поскольку не существует движения общества, в любом смысле подобного или аналогичного движению физических тел, не существует и законов его

движения» [29, с.131-132]. Закономерно, что исследователи, стремящиеся к определению «живой» социальности, но ограниченные в своём исследовании единичными фактами, возьмут в качестве предмета исследования наиболее элементарные единичные факты «живого» социального бытия, чтобы на их примере проследить за тем, что в нём существенно. Стало быть, фундаментальная проблематика социальной онтологии переходит к другой предметности – на «микросоциальный» уровень [26; 56].

На элементарные факты социальности указывает речевая практика индивидов. [26; 27; 54] Именно в ней, в её символично-знаковой организации современные теории усматривают тот социальный феномен, в котором как в квинтэссенции раскрыта сущность всего социального.

В то время как акт (действие) имеет разорванную структуру (разрыв между намерением и действием, психофизическая проблема), коммуникативное действие совершается именно в той реальности, из которой исходит – в символической [35].

Символическая реальность является не субъективной, а интерсубъективной, – то есть изначально является фактом социального бытия, которому предшествует лишь субъективная волевая установка на коммуникацию с Другим.

Необходимость иметь предмет коммуникации не задаёт самой коммуникации сущность. Сущность коммуникации самодостаточна. Что касается предмета, то для того, чтобы показать его онтологическую нейтральность по отношению к коммуникации, обычно показывается, что выделение предметности становится возможным лишь благодаря коммуникации (а не коммуникация – благодаря выделению предметности. Объяснение того, почему так, заставляет обратиться к проблеме соотношения символического и реального.

Высказывания, имеющие значение истины – это высказывания, в которых истинность отражает соответствие или несоответствие

символического содержания с реальным обстоянием дел. То, что сообщает высказыванию значение истины – это ассерторический характер утверждения, иллюзия утверждения, «считывая» которую, участники дискуссии понимают, что имеют дело с высказыванием, построенным на соотношении символического с реальным: как говорит С. Жижек, «линия разделения между Символическим и реальным - это символический жест *par excellence*, сам ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЙ жест Символического, и шаг в Реальное не влечёт за собой отказ от языка, прыжок в бездну хаотичного Реального». [10, с.123] Обозначение "символического" символическим в пику реальности - создаёт лишь иллюзию²⁵ разделения, ибо это разделение - само символический жест.

Разделение символического и реального пред-положено намерено, в то время как совсем не является обязательным. Ассерторические высказывания – далеко не единственная область, в которой могут применяться символы. Судя по всему, область ассерторических высказываний не самая элементарная и не самая «ранняя» [43, с.94-95]. К приму, не имеют значения истинности (в смысле соответствия «реальному») деонтические высказывания: «Нельзя убивать!» и все нерепрезентативные речевые акты – перформативы.²⁶ Их символическая реальность есть одновременно их истинность – она зависит от одного факта произнесения; значение истинности для таких высказываний определяется тем, передал ли я в речевом акте его адресату то значение, которое закладывал в символ – имела место коммуникация или не состоялась.

Интерсубъективная (коммуникативная) реальность граничит не с «реальным», а с несимволическим – тем, что не способно передать значение. Общественные порядки, к которым принадлежит норма, необъективны, иначе высказывание притязало бы на истинность как на соответствие

²⁵ Про иллюзию говорится потому, что разделение существует лишь в лингвистической реальности, в то время как индивид чаще всего верит в объективное онтологическое различие.

²⁶ См. Остин Д. Как совершать действия при помощи слов // Избранное. - М.: Идея-Пресс, 1999. - С. 13-135.

объективному порядку вещей. Но по отношению к субъекту нормы реальность такой нормы является отдельной. Значит, речь про особого рода «объективность», возникающую в особого рода реальности и особого рода рациональность – дискурсивную [17], в рамках которой противопоставление реального с символическим, если возникает, то само является дискурсивным и весьма условным: «это форма общества, которая некоторым образом поддерживает различие между символическим и реальным»²⁷ [51, с.222].

Первоначальная тождественность символического и реального означает, что лишь от воли субъекта зависит, какой символ зачислить в категорию «реальный», а какой – в категорию «символических» (лингвистически, – какой будет служить означающим, а какой – означаемым). Таким образом, лингвистические конструкции грозят оказаться детерминированными волей. Но, согласно рационалистической парадигме, активное участие «воли» (если под ней понимать личностную, а не коллективную реальность) начинается позже. Установление того, а не иного порядка дискурса в первую очередь зависит от согласия, в котором находят следы не столько произвола воли, сколько рациональной прагматики.²⁸

Индивидуальная воля (как синоним произвола) никак не может повлиять на способность индивида к коммуникации, не может изъять его из той дискурсивной рациональности, в которую он помещён: «Вовлеченность человека в обыденные межличностные отношения, думаю, слишком основательна и слишком глубоко укоренена....» [42, с.91]. От воли зависит поведение человека в дискурсивном пространстве, но она не может повлиять на существование социальной реальности. От воли зависит то, признает человек легитимность того или иного дискурса, но «выйти» за границы дискурса – значит, покинуть границы социального.

²⁷ Пер. с англ.: «...it is a form of society that maintains, in its particular way, the divergence of the symbolic and real» [51, с.222].

²⁸ См., напр., *Куайн У.* Слово и объект. - М.: Логос, 2000. - 386 с., В целом, проблема рациональных критериев познания в эпистемологии до сих пор открыта [34]. Нерешённость в этом вопросе и позволяет подходить к феномену коммуникации с двух сторон: как рационалистически, так и волюнтаристически.

Общественная реальность, таким образом, проявляет себя ещё на уровне говорения – этот пласт общественного оставался совершенно «нетронутым» рассмотренными ранее теориями. Границей социальной реальности является коммуникация. В жизни мы наблюдаем некоммуникационное взаимодействие между людьми, а функциональное – также как человек взаимодействует с огнём, готовя пищу. Вот именно до этих пределов общество онтологизируется как самостоятельная реальность. А реальность функционального взаимодействия уже идентична субъективной, индивидуальной реальности. Притом «идентичность» в этом случае тождественна «неразличимости».

То, что нам известно под именем «воли», может получить объяснение, связывающее волю с нормами дискурса – с поддержкой или возмущением из-за того, что норма дискурсивного пространства бывает нарушена. Говоря более широко, воля есть реакция на то, как соотносится происходящее в дискурсивном пространстве с порядками этого пространства.

В самом деле, воля в традиционном смысле *способности* – это воление, - это то, что переживается, что каким-то образом проявляется феноменально (в принятии решений, в сознательном действовании). Воля как исключительно человеческая способность есть то, что «генетически не кодируется и не транслируется, а вырабатывается и изменяется в ходе совместной жизни» [12, с.34]. Если же утверждать, что воля обуславливает (фундирует) коммуникацию, то необходимо пере-определение воли как импульса, проявляющегося одномоментно, и не в сознании, а сразу в действии (в силу того, что дискурс устанавливается в речевых *актах*). Но тогда понятие воли рискует попасть под влияние когнитивных наук так, что исчезнет собственно философское содержание этого понятия. Тогда понятие воли выпадет из контекста философских волюнтаристических теорий, в которых играет незаменимая роль. Определённое решение может предложить определение воли как неподконтрольной человеку силы, которая

«говорит его устами», но если такие определения строятся на *метафизике* воли, то вряд ли они будут сопоставимы с коммуникативными теориями.

Согласно Хабермасу, в той степени, в какой воля переживается, её возможно объяснить рациональным устройством дискурса: «...проявления рессантимента и вообще личностные чувственные реакции отсылают к сверхличностным критериям оценки норм и предписаний <...> По-видимому, чувства имеют приблизительно такое же значение для морального оправдания того или иного образа действий, что и восприятия для теоретического объяснения фактов» [42, с.78]. Как восприятия подтверждают или опровергают соответствие научного суждения реальности, так же переживания своим возникновением подтверждают (опровергают) (не)соответствие образа действия нормам дискурса, в рамках которого это действие рассматривается: «...дело тут в прегрешении против фундаментального нормативного ожидания, которое значимо не только для Я и Другого, но и для всех членов социальной группы, а в случае строгих моральных норм и вообще для всех вменяемых акторов» [42, с.75].

То, чего человек хочет, - то не его воля, а сложный результат его отношения с общественной реальностью (исключая то, чего он хочет как биологическое существо)²⁹.

Мы сказали, что взаимопонимание между участниками дискурса есть, другими словами, их согласие насчёт инвариантной рациональности дискурса (насчёт порядка интерсубъективного взаимодействия). Инвариантный рациональный характер дискурса можно описать в двух аспектах: 1. Речевые акты (существование «единиц коммуникации»), 2. Притязание актов на значимость (символическая природа «единиц коммуникации»).

²⁹ Конечно, воление отличается от переживания. Переживания – своего рода впечатление о предмете или о состоянии, а воление – это желание, относящееся к данному впечатлению. Но если считать доказанным, что воления *основываются* на переживаниях (а не присоединяются к ним), то тогда они в самом деле являются продуктом социальной реальности и её рациональных порядков.

Кроме этого, в рассуждениях об этике дискурса часто упоминается, что также всякий дискурс по необходимости регулируется нормами, и тогда к инвариантной структуре дискурса добавляется ещё один аспект, описывающий природу этой нормативности [54; 35]³⁰. На основании третьего аспекта онтология дискурсов становится плюралистической – становится в силу того, что участники дискурса способны менять содержание норм (они только неспособны отказаться от нормативности дискурса как таковой). В таком случае множественность дискурсов (известная нам эмпирически как разность культур) оказывается онтологически обоснованной, поскольку входит в описание сущности дискурса и, тем самым, сущности социальной реальности. Также возможность влиять на принятую норму дискурса создаёт в пространстве индивидуального бытия, по выражению Касавина И.Т., «сферу внутренней социальности» [13, с.76].

При добавлении аспекта нормативности, сущностью дискурса также оказывается обеспеченной возможность перформативов. Перформатив – это символ, значением которого является совершение акта в дискурсивном пространстве. Совершение внутри-дискурсного акта возможно, если совершающий его обладает легитимной ролью в рамках дискурса, то есть, уполномочен на некоторую роль внутри дискурса и, соответственно, считает себя в праве на перформатив: «Например, в случае приказов и поручений обязанности, связанные с выполнением определенных действий, возлагаются в первую очередь на адресата, в случае обещаний и заявлений — на говорящего, в случае соглашений и договоренностей — в равной мере на обе стороны...» [43, с.92-93]. Соответственно, если дискурс уполномочивает своих участников на перформатив, в нём должна быть заложена нормативность как принцип наделения участников дискурса легитимными ролями.

³⁰ Хотелось бы отметить, что именно нормативность дискурса (добавление третьего аспекта) является причиной появления у участников дискурса «нормативных ожиданий», из которых Ю. Хабермас выводит феномены переживания и воления. Как следствие, для волюнтаристических теорий дискурса насущной задачей становится продемонстрировать, что нормативность не относится к сущности дискурса.

Рациональность инвариантной структуры, – этих «всеобъемлющих рамок», – является собственной, «внутренней» рациональностью дискурса ровно в том смысле, в каком К. Поппер запретил приложение к феноменам социальной реальности абстрактных понятий. Дискурс не может быть уравнен с другими вещами (посредством применения абстрактного понятия) в свойстве быть рациональным. Он может быть уравнен в своей рациональности только с другими дискурсами, и только потому, что дискурс является одним из мельчайших элементов социального – а мельчайшие элементы есть элементы однообразные, соответственно, обобщение по отношению к ним методологически уместно. Ввиду этого рациональность дискурса не является «внешней» по отношению к дискурсу. Более того, первоначальная рациональность дискурса может быть понята как прототип всякой или нескольких «последующих» типов рациональности (если предварительно критическим образом доказать, что эти типы рациональности являются социальным конструктом, а не, скажем, отражением Логоса).

Рассмотрим такой аспект коммуникации как притязание речевых актов на значимость: «...достигнутое в том или ином случае согласие измеряется интерсубъективным признанием притязаний на значимость». [43, с. 91]. Значение – это единица информации, подлежащая обмену. При этом то, что она подлежит обмену, не есть её собственное свойство, а задаётся её одинаковой понятностью для тех людей, между которыми совершается обмен информацией. Таким образом, определение значимости принадлежит полю интерсубъективного, а не субъективного: из одной (единственной) индивидуальности нельзя вывести значения. Значение появляется там, где есть двое или больше. Символ – это *обозначение* – соотнесение значения с каким-то феноменом. Речевой акт, таким образом, состоит не из значения, а из символа, ведь между людьми не бывает ничем не опосредованного обмена мыслями. Символ и речевой акт – есть эти опосредования, при этом важно

то, что они входят в сущностное определение значения, поскольку значение не есть то, что само благодаря себе понятно многим, а то, что оказывается понятно обоим в процессе коммуникации. Поэтому символ и речевой акт не являются внешней необходимостью по отношению к значению, но являются той формой и тем процессом, в которых значение рождается и только в которых существует. В связи с этим общественная реальность в рациональной дискурсивной теории в самом деле определяется самостоятельно, а не в терминах индивидуальной реальности (таких как понимание смысла, запоминание значений и так далее).

Но это не означает, что бытие общественной реальности независимо от сугубо индивидуальных проявлений, в том числе воления. К примеру, если для *всех* членов общества свойственно хотеть любви, то в дискурсе это желание сможет стать предметом всеобщего соглашения, и тем самым не просто возникнуть в содержании дискурса (если бы воление индивидов могла возникнуть лишь в содержании, то самодостаточно определённым проявил бы себя порядок дискурса), а войти в его нормативную организацию. Это не будет означать, что дискурс изменится по сущности – он продолжит быть необходимо нормативным, но он изменится его бытие. Из этого мы можем сделать вывод, что и в дискурсивных рациональных теориях (как и в других) сущность общественной реальности полагается инвариантной и благодаря этому – рациональной³¹. Хотя по своему бытию она не полагается ни самодостаточной, ни независимой, однако – самостоятельной, поскольку в терминах индивидуальной реальности её нельзя достоверно описать.

Понятие нормативности дискурса претендует на то, чтобы обуславливать субъективность, а субъективность как сфера автономии индивида при этом встаёт под вопрос. В этом смысле дискурсивное понятие нормативности можно считать наследием марксова понятия «идеологии», также нивелирующего свободную волю человека посредством редукции её к

³¹ Ведь какая возможна рациональность, если *всё* течёт и ничто не постоянно?

тому, что поддаётся рациональному объяснению. Хотя если у Маркса, как было показано выше, общественная реальность с одной стороны кажется независимой от индивидуальной, а с другой – зависимой, то реальность нормативного устройства – безусловно, зависима. Понятие общества, таким образом, претендует на то, чтобы занять онтологический «передний план», отодвинув тотальную субъективность на «второй», однако не уничтожает свободу индивида менять способ своего бытия в обществе. Если раньше общественная реальность определялось из сущего, то теперь сама общественная реальность (дискурсивной, этической, лингвистической, эпистемологической) определяет сущее. Как следствие, небезоснователен тезис о том, что « ... "реальность" скорее конструируется, чем "отражается" в процессе исследования»³² [54, с.119].

³² Пер. с англ.: « ... "reality" is being constructed rather than "mirrored" in our inquiry». [54, с.119].

Глава 2. Волонтаристическая парадигма

2.1. Коллективная интенция и установка на интерсубъективность

Напомним, что мы берём понятие воли в значении невыразимой, неподконтрольной и не обязательно сознательной силы, интенционально направленной на что-либо и побуждающей индивида перейти сразу к действию, избежав обдумывания. Воля есть до-рациональная способность к практике: и практике действованию, и практике понимания. Индивид может не замечать действия своей воли, солидаризироваться с ней, а может ей противостоять. Воля может быть рационализирована (хотя это не изменит её сущности), но редко когда может быть обнажена, ухвачена. Явления, сущностью которых является воля, возникают независимо от принятия решения (хотя посредством решения многие волевые импульсы можно остановить).

В предыдущем разделе мы показали, что обычное место воли в рационалистическом учении – в реальности индивидуального бытия, но не общественного. Общество в рационалистической парадигме – нечто такое, что может существовать только при условии того, что индивиды оставят в стороне всё то, что составляет различие между ними как индивидами, чтобы прийти к согласованному совместному акту или к взаимопониманию, которые возможны только на основе рациональности. Либо же общество полагается уже самодостаточно рациональным, и тогда индивидуальные воления никак не могут повлиять на его устройство, разве что случайно. Согласно рационалистическим теориям, воля не может считаться сущностью общественного бытия, поскольку общество начинается там, где возникает

объективность – как минимум, объективность дискурса по отношению к индивиду как субъекту. Однако же дискурс существует в онтологическом «пространстве тождества» символического и реального, в котором различие между объективным и субъективным есть различие не более чем феноменальное.

На самом деле, тождество символического и реального служит скорее в пользу волюнтаристической, чем рационалистической парадигмы, ведь если между объективностью бытия общества в "реальности" и нерациональной субъективностью воления предполагался разрыв (так, что воление никак не могло бы занять место сущности общественного бытия), то одновременно с лингвистическим поворотом преграда в лице объективной реальности оказалась устранена, в результате чего волюнтаристическая парадигма оказалась «на своей территории», где «индивид и социальная группа включаются в жизненный мир и солидарно участвуют в его воспроизводстве» [32, с.52]. Начало общества, согласно волюнтаристическим теориям, действительно коренится в жизненном мире, в интерсубъективных актах. Но содержание этих актов может быть понято не только в контексте их интерсубъективной рациональности, но и как отражение волевых интенциональных *устремлений* человека.

Вхождение понятия воли на «микро-уровень» социальных исследований стало возможным благодаря двум открытиям Э. Гуссерля: понятия интенциональности и понятия «жизненного мира», в котором, помимо интенциональности, реализуется активная установка субъекта по отношению к миру. «Благодаря этой установке человек может понимать себя и свое социальное место, причем это понимание не рефлексивируется, хотя лежит в основе человеческого совместного существования как основание взаимокоординации, проявляющейся в социальной реальности» [18, с.6].

Для возникновения общества недостаточно лишь интенциональности, необходимо иметь установку по отношению к внешнему миру; выдающийся

советский философ Давыдов Ю.Н. объяснял этот тезис на примере героя романа А. Камю «Посторонний»: «Если ни во что не верить, если ни в чем нет смысла и нельзя утверждать ценность чего бы то ни было, тогда все позволено и все неважно». [7, с.239]. С простой или коллективной интенциональностью, но без первоначальной установки – любые нормы безразличны. Логика волюнтаристических учений такова, что изначального полного безразличия не сможет возникнуть переживание, и от начального безволия не возникнет воление (ориентация себя и других относительно норм дискурса так и останется для индивида безразличной, вопреки утверждению Ю. Хабермаса, которое мы обсудили в прошлой главе).

Итак, волюнтаристические теории распоряжаются двумя концептами, которые вместе служат основанием для волевого общественного бытия: концептом «коллективного» интенционального акта и установкой на интерсубъективность. Их отличие друг от друга в том, что интенциональность акта сознания – это априорное свойство акта, так что если «Другой» появляется для нас уже на уровне интенциональности, то его появление никак не зависит от сознания; понятие «установки», напротив, переносит нас в область аксиологии и сознательного полагания ценностей. В этой главе мы кратко отразим обе эти возможности развернуть волюнтаристскую онтологию общества, и приведём наиболее общее направление для критики дискурсивной рациональной теории общества. В следующих двух главах, посвящённых более классическим и более привычным волюнтаристическим теориям, понятие воли фигурирует, как правило, в значении установки.

На формирование установки могут повлиять, помимо врождённых (теорию о врождённой законодательствующей воле мы рассмотрим в следующей главе) установок, потребности повседневной жизни. Согласно материалистическим социальным теориям (см. гл. 1.2), потребность в исполнении индивидуальных целей привела к появлению общества как

целесообразной организации. Но если судить по тому, что заявляют современные исследователи волонтаристического направления, то в промежутке между тем моментом, когда индивид осознает "перед собой" жизненно важную потребность и тем моментом, когда возникнет общество как целесообразный инструмент, должно произойти довольно многое из того, что материалистические теории не описывают. К примеру, утверждается, что потребности сказываются на формировании общества только через посредство субъекта, в «естественном состоянии» предопределяя его установку: «Постоянно испытываемый недостаток *интериоризирован (курсив мой – А.К.)* в сознании и создаёт климат нехватки и насилия, в котором протекает человеческая история» [3, с.175]. Следует обратить внимание: насилие и жесткость в общественной жизни – это следствия той случайности, из-за которой человек постоянно испытывает нехватку; но жестокость и насилие не являются необходимыми свойствами бытия социальной реальности, согласно волонтаристической парадигме, – они ситуативны. Так что установка изменчива. Только затем, вследствие того, что постоянная нехватка приводит индивидов к разрушительному, враждебному поведению, появляется необходимость в коммуникации друг с другом. Так возникает язык, и дальше – в уже известном (по первым главам) направлении.

Не дискурс объясняет появление волений, а воление как воление дискурса объясняет появление дискурса и указывает на его волевую сущность. Согласно Ницше, те, кто рассчитывают построить рационалистическую картину мира, «...сами того не зная, кое-что в своей системе опустили: именно необходимый перспективизм, с помощью которого всякий центр силы – не только человек – конструирует из себя весь остальной мир; то есть меряет его своей силой, осязает, формирует...»³³.

Создание дискурса есть акт, однако судя по высказыванию Ницше, прежде всякого акта уже имеется волевая предрасположенность,

³³ Цит. по Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей — М.: Культурная Революция, 2005.— с.722-723

выраженная, с его точки зрения, в перспективизме. Даже если допустить, что так и есть, позиция рационалистических теорий должна остаться неизменной в том тезисе, что социальная реальность начинается с акта, в котором закладывается её рациональный характер. То, что существует прежде акта – перспектива, намерение, установка, относится не к социальной реальности, а к индивидуальной, и никак, согласно рационалистическим теориям, на социальной реальности не сказывается. Позиция волюнтаристических теорий состоит в обратном – акты, в которых создаётся общество, не могут отличаться от того, что посредством них создаётся в этих актах: «мы должны рассматривать социальное, в первую очередь, как природу наших актов, а не как нечто, что создаётся сразу в них»³⁴ [62, с.834]. От характера, который имеет акт утверждения дискурса, зависит сущностное устройство дискурса. Согласно же рационалистическим учениям, от согласия участников дискурса насчёт его порядка.

Опровергая приведённый выше рационалистический тезис, современный теолог и социальный философ González A. пишет: «Не существует лингвистической декларации которая бы наделяла жест указывания институциональным характером. Изначально у нас есть лишь <...> совместное переживание актов, в результате которых возникают определённые вещи»³⁵ [62, с.834]. Если рассматривать дискурс как то, что создаётся в ходе акта, то после создания он не принадлежит уже никому из его создателей, а занимает место в интерсубъективном пространстве, становясь отдельной от индивидов реальностью. Но тогда прежде, чем был создан дискурс, уже имелось нечто коллективное – коллективное действие (согласие).

³⁴ Пер. с исп.: «hemos de considerar lo social, en primer lugar, como un caracter de nuestros actos, y no primeramente como aquello que surge en ellos» [62, с.834].

³⁵ Пер. с исп.: «No tenemos una "declaración" lingüística que le otorgara al gesto de indicar un carácter institucional. Lo que tenemos inicialmente es <...> un compartir los actos en los que surgen ciertas cosas» [62, с.834].

Как коллективное действие могло быть понято индивидами, если они ещё не условились насчёт значений и символов, если дискурса ещё не существует, он только-только возникает в акте, который каким-то образом *уже* понятен? Для представителей волонтаристической парадигмы ответом является понятие смысла: «Возможно, смысл предшествовал языку. Несмотря на то, что животные не имеют языка, они могут понимать смысл множества знаков, включая знаки, исходящие от человека»³⁶ [62, с.835].

Оговоримся, что мы понимаем под смыслом. Есть «смысл», понимаемый как то, определение чего задаётся не означаемым, а контекстом лингвистической конструкции, в которую помещён приобретающий смысл символ. На такое определение смысла указывал Ф. Фреге. Мы же берём смысл в более широком определении: по-прежнему как то, что не заключено в означаемом, но и не всегда может быть точно выражено языковой конструкцией, – мы его берём как феномен понимания, и сейчас докажем, что такой феномен действительно имеет место.

Феномен понимания при отсутствии означающего уже был не раз исследован, – к примеру, именно о до-речевом понимании речь у М. Хайдеггера в понятии «категориального созерцания». Если признанным фактом является отождествление субъективности и объективности с лингвистической реальностью, то оказывается необходимым, чтобы существовали *грамматические* языковые конструкции, в рамках которых индивид понимает реальность, но значение которых ещё не согласовано.

Для рационализма приемлем тезис о том, что смысл предшествовал языку, но язык возникал не из-за смысла, а для выражения смысла – путём подбора символов, наделённых значениями, совпадающими со смыслами. Язык возникал из-за необходимости делиться смыслами, но это не смысл перерастал в язык, – утверждается в рационалистических теориях [35]. Другими словами, потребность в обмене информацией в один момент

³⁶ Пер. с исп.: «Posiblemente el sentido antecedió al lenguaje. Los animales, aun careciendo de lenguaje, pueden entender el sentido de numerosos signos, incluyendo los signos utilizados por los humanos» [62, с.835].

приводит к возникновению общества как онтологической реальности: начиная с языка, целенаправленности и так далее. Но не может быть (для рационалиста), чтобы язык возникал не из-за потребности в обмене информацией, а как феномен понимания другого, со-чувствия некоего смысла, некоторое понимание – отсутствие в этом случае рационального согласия насчёт значения значило бы, что первый феномен социальной реальности не является рациональным и, возможно, не является даже интерсубъективным³⁷. А это открывает дорогу волюнтаристической парадигме, которая имеет основания, как показал Ницше, детерминировать смыслы волевым (духовным) состоянием человека. Хотим процитировать слова Б. Малиновского, приведённые в своей статье Рябцевым С.В., и призываем обратить на них особое внимание: «Символы мифологии не являются искусственно создаваемыми; их невозможно направлять, изобретать или подавлять, они представляют собой спонтанные проявления души, и каждое такое проявление несет в себе в неповрежденном виде зачаток власти своего источника» [32, с.52].

Установлено, что в мифах первобытных культур означающие находятся в избытке по отношению к означаемым. Это утверждение отражают ситуацию, диаметрально противоположную той, которая следовала бы из истинности рационалистического предположения о том, что у первобытных людей имеется избыток смыслов по отношению к значениям, и значения появляются из необходимости делиться смыслами³⁸. Напротив, как следует из исследований Леви-Стросса, один и тот же смысл скрывается во многих разных символах: «чтобы нейтрализовать оппозицию жизни и смерти, мысль порождает ряды бинарных оппозиций, которые никогда не разрешают эту изначальную антиномию, но лишь воспроизводят и

³⁷ Поскольку только один из двух (понимающий Другого), находится в интерсубъективной установке, а понимаемый – нет, поскольку речь не о взаимопонимании, а об эмпатии.

³⁸ См. *Леви-Стросс К.* Структура мифов // Структурная антропология. - М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2001. - С. 213-251.

увековечивают ее в меньших масштабах»³⁹. Воля индивида (как нерациональная сторона мыслительной практики) выдаёт смысл в облики то одного, то другого символа, и этот смысл *в обход* всех лингвистических⁴⁰ договорённостей находит понимание у соплеменников (о чём можно заключить хотя бы по тому, что мифы сохраняются и передаются, являются «самовоспроизводящимся и системным явлением» [32, с.54]). Во-первых, если бы имелась лингвистическая конвенция, более-менее строго закрепляющая за некоторыми символами определённое значение: скажем, смерть обозначается символом трупа, то феномен многозначности смерти чрезвычайно трудно объяснить, поскольку по логике вещей смерть на самом деле должна была быть обозначена одной из первых. Если всё-таки предположить, что первобытный человек имел переживание смерти, но в первобытном дискурсе не имелось согласия насчёт соответствующего символа смерти (и поэтому смысл о смерти не оказывался закреплён за одним символом, но «кочевал» от одного к другому), тогда нельзя объяснить, каким образом в мифах как в пространстве дискурса первобытные народы ухитрялись коллективно рефлексировать о смерти.

Если не посредством согласия, то благодаря чему могут индивиды достигать понимания Другого и взаимопонимания? Конечно, смысл не может быть совместным в смысле взаимности, ведь если смысл полностью (двусторонне) intersубъективен, то уместнее говорить про значение того *знака*, который послужил причиной взаимопонимания, как это делает, к примеру, Э. Фромм, утверждая, что имеются знаки, значения которых понятны без предварительного дискурсивного согласия на их счёт: крики, учащённое дыхание, особенное выражения лица и так далее [41, с.188]. Нас же интересует феномен того, как достигается коллективное понимание

³⁹ Там же, с. 232

⁴⁰ Вместо «лингвистических» лучше говорить «знаковых», - мы не стали, потому что мог бы быть неясен употреблённый термин. Но нужно иметь в виду, что согласие между участниками дискурса имеет знаковую форму, а не лингвистическую – даже отношения младенца с матерью можно с полным правом назвать дискурсивными.

необозначенного смысла, а не коллективное понимание значения. Понимание необозначенного смысла должно быть субъективно, что значит, что оно не должно происходить в процессе *взаимного* контакта Я и Другого, но вместо этого может быть инициировано одним индивидом. Возвращаясь к предположению, что коллективный характер могут иметь сами акты, а не только то, что в актах создано, мы можем уточнить предположение: «...когда я показываю на что-то кому-то, или когда мне показывают на что-то, я акт видения переживаю как совместный акт. Я не переживаю его как тот акт, который реализую его в одиночку, но так, что это "мы" его выполняем»⁴¹ [62, с.840].

Тезис заключается в том, что интенция акта имеет коллективный характер: акт не есть нечто, совершаемое мной, но нечто, совершаемое нами. Коллективная интенция это та, в которой предполагается существование Другого и его участие в акте. К примеру, когда трёхмесячный ребёнок научается указывать пальцем и когда он ещё не имеет уверенности в том, что он и его родители одинаково понимают значение движения пальцем, он даже не испытывает сознательного желания на что-то указывать. Тем ни менее, он явно полагает что его интенция в направлении предмета не принадлежит единственно ему, но разделяется родителями, и отсюда происходит его движение пальцем, выражающее уже *свершившуюся коллективность* акта видения (а не призывающее к правильному прочтению знака и началу коллективности). «Видимая вещь видится не мной одним, но нами» – в этом заключается идея и формула коллективной интенции.

Существование коллективной интенциональности позволит объяснить мифы: в процессе создания мифа автор имел впечатление (интуицию), что смысл, интенционально направленный по отношению к мифологическому символу, таковым является не только для него одного, но эту интенцию с

⁴¹ Пер. с исп.: «...cuando indico algo a alguien, o cuando alguien me indica algo a mí, yo mismo vivo en acto de ver como un acto compartido. No lo vivo como un acto que realize solamente yo, sino un acto que realizamos "nosotros"» [62, с.840].

ним разделяют его соплеменники. Соплеменники, знакомясь с мифом, прочитывали в символе заложенный в него смысл благодаря впечатлению (интуиции), что за употреблённым символом стоит не лингвистическое значение, а всеми видимый смысл. Так можно объяснить вывод о том, что миф осуществляет коммуникацию на уровне смысла, а не значения. Конечно, это объяснение показывает, почему мифотворец верит, что его смысл понят, а читатель уверен, что он понял смысл, но это объяснение не освещает вопроса о том, благодаря каким способностям первобытный человек сумел *на самом деле* прочитать в символе не то, на что он непосредственно указывает, а то, что возникло в его впечатлении – дело в эмпатии, в схожести мыслей и переживаний или в знакомстве с мифотворцем? – этот герменевтический аспект нам нужно оставить в стороне, так как по отношению к вопросу о возможности до-лингвистической коллективности он является второстепенным, – в совместной интенции коллективность уже случилась до-интерсубъективно, – случилась как *интериоризированная* интерсубъективность. Также важно зафиксировать не-рациональный характер этой коллективности – её существо есть вера (или интуиция, переживание, убеждённость...) в коллективность интенции, - одним словом, волевое движение.

Можно ли с полным правом называть до-лингвистическую коллективность социальностью, тем самым отличая её от кооперации в животном мире? – Пожалуй, наличие коллективных интенций у животных спорно [35]. С одной стороны, кажется правдоподобным, что каждое действие, совершаемое животным, является для того скорее функционально оправданным и инстинктивно заложенным, чем значимым в своей коллективности: орангутанги кричат чтобы напугать, дать сигнал, сообщить о боли или опасности, в то время как ребёнок, указывая на что-то пальцем, ничего особенного не желает, а только реагирует на уже совершённый (или совершаемый) совместный акт. С другой стороны, и для человека

существование коллективных интенций имеет эволюционное значение... И с другой стороны,.. что мы знаем про орангутангов? В любом случае, мы сейчас не ограничены рационалистической парадигмой, где тезис о рациональной определённости социального бытия вынуждает доказывать, что нерациональная коллективность онтологически не принадлежит социальной реальности. Воля традиционно не считается исключительно человеческой способностью в волюнтаристической парадигме [47].

Итак, общество не рождается непосредственно в коллективном действии, поскольку ему предшествует коллективная интенция. Коллективная интенция принадлежит индивиду и отражает смысл, вкладываемый им одним в свой акт. Таким образом, она зависит от воли дважды: и своим возникновением она зависит и от воли в акте, и от волевой установки. Таким образом, мы снова приходим к тому, что может быть два подхода к обоснованию субъективности, притом один дополняет другой. Коллективный интенциональный акт (первый подход) предполагает включение Другого без каких-либо дополнительных рациональных условий возможности коммуникации. На практике это значит, что мы понимаем (признаём) Другого даже прежде, чем установить с ним действительный интересубъективный контакт: как минимум мы понимаем о нём то, что он включён в интенциональность текущего мгновения, но ничто не препятствует тому, чтобы в зависимости от состояния воли и от установки воли к нему было выработано более сложное отношение. К примеру, приятные обстоятельства могут создать впечатление, что все вокруг тебя также веселы, как ты сам, — это впечатление будет следствием того, что пережитое тобой по какому-то поводу веселье ты считаешь не только своим, но таким, к которому причастны остальные.

Общество, построенное по волюнтаристической модели, будет всегда рассматривать акты, объективно совместные — как следствие первоначальной интенции всех членов этого акта на коллективность, интенцию — как

детерминированную волей, а волю — как подверженную влиянию: «За отсутствием объективного возбудителя прибегают обычно к субъективному; нормальным средством создать во всех членах общества одинаковое настроение - служит бутылка; кофе и чай тоже пригодны для этого». [46, с.377] Рационалисты предполагают, что кооперация имеет в своей основе коллектив, а коллективность — это символическое пространство, где общеприняты значения. Представители волюнтаристических теорий скорее утверждают, что коллектив возникает благодаря тому, что индивидам удаётся разделить между собой понимание некоего смысла, и чтобы это могло произойти, не нужны значения, язык и порядок дискурса, поскольку сущностью коммуникации является, если обобщать, воля.

Коллектив возникает и при неудаче в «считывании» смысла, что происходит довольно часто, если учитывать односторонний характер полагания коллективности. Примером может служить следующая психоаналитическая формула, о которой рассуждает С. Жижек: «"Я тебя люблю, но есть в тебе нечто большее, чем ты сам, это то, что я люблю, <...>, поэтому я уничтожаю тебя". - элементарная форма деструктивной страсти к Реальному как попытка изъять из тебя истинную суть твоего бытия. Вот что вызывает тревогу при встрече с желанием Другого: Другой устремлён не просто ко мне, но к моей настоящей сути, к тому, что находится во мне, но больше меня самого, и Другой готов разрушить меня, чтобы извлечь эту суть» [10, с.104].

В самом деле, не «Я» чаще всего становлюсь объектом отношения Другого, а Другой устанавливает коммуникацию со своим образом меня, в результате чего дискурс, правила которого инвариантно предусматривают лишь «Я» и «Ты» приобретает множество необъяснимых нормативных оттенков, которые никак не определяются относительно правил дискурса, но напротив, сами их формируют. И такая релятивизация правил дискурса происходит с такой необходимостью и постоянством, что вызывает

сомнение, является ли она выражением чего-то постороннего, к примеру, в этом случае: «Столкновение с материнским желанием, с его загадкой (чего она хочет?) является изначальным столкновением с непроницаемостью Другого» [10, с.128]. Стоит ли интерпретировать ситуацию так, что ребёнок объявил дискурс матери, она нарушила нормы и из-за этого он испытывает страх? Во-первых, она эти нормы дискурса не принимала, во-вторых, что важнее, сам ребёнок не совершал речевых актов и не может иметь нормативного ожидания. Но если может существовать никем не объявленный и не признанный дискурс, то чем он отличается от манифестации воли каждого и от обмена смыслами?

В описанной коммуникации ребёнок неверно считывает смысл лица матери, которая, согласно его представлению, устанавливает дискурс не с ним, а с «его нутром, настоящей сутью...», и отказ матери от дискурса (допустим, что имеет место дискурс) по его правилам вызывает у ребёнка страх, хотя его мать не отказывалась от ведения дискурса. Неверная интерпретация поведения матери есть результат его волевой установки, прорывающейся в виде того самого смысла, который беспорядочно выражается во многих означающих (о множестве которых можно почитать в психоаналитической литературе о случаях из практики), а установка задана, согласно рассказу Жижека, психической травмой. Мы имеем пример состоявшейся коммуникации, в которой как ребёнок, так и мать ни минуты не пребывали в состоянии конвенционального согласия. В этой коммуникации воля проявляется безо всякого разума, и если рациональный дискурс имел место, то он был полностью искажён и приведён в иррациональный вид. Если утверждать, что дискурс продолжает существовать, то он стал иррациональным, а если утверждать, что дискурс уничтожен, тогда всё равно имеет место коммуникация как факт социального бытия и как его «первоэлемент», имеющий волевую, а не рациональную природу.

Ещё один пример нерационального дискурса – коммуникация в виртуальной реальности. «Главнейший признак виртуальной реальности – отсутствие тех или иных определяющих черт, т. е. виртуальному явлению присуще частичное, недовоплощенное существование» [45, с.199]. В виртуальном пространстве субъект способен на самоопределение, полную актуализацию воли, не встречающую препятствий не только со стороны объективных вещей и факторов (что его, к примеру, никто не накажет за грубость – это преимущество реальное, но оно не имеет отнولوجического значения), но и со стороны других субъектов. В "виртуальном субъекте" ослаблены примитивные рациональные механизмы (распознавания, ответственности, опасности), так что субъекту дана свобода в конструировании такого рационального дискурса, в котором определяющим фактором является его *безграничная* воля, не соотнобразующаяся с Другим, а лишь направленная на себя.

Снова можно видеть, что «Другой» не устанавливает коммуникации со *мною*; «Я», являющееся инвариантом в рациональной интерсубъективности дискурса между «Я» и «Другим», здесь подчиняется моей собственной воле, ибо в виртуальном пространстве я себя могу назвать и представить как угодно. «Другой» вступает в коммуникацию с множественными сконструированными «Я», игнорируя меня, пормахиваясь мимо меня, а я при этом нахожусь в пространстве одного и того же дискурса, хотя веду общение от разных имён. Иными словами, существо «Я» и «Другого» в виртуальном общении состоит в том, что каждый проявляет себя в качестве свободного «новоевропейского» [10] субъекта: не принимает правила дискурса, а своевольно их переустраивает. Жижек пишет: «я считаю, что только там, в виртуальном сообществе достигаем мы уровня картезианской субъективности; мы не только не вышли за ее пределы, но еще только приближаемся к ней»⁴².

⁴² Цит. по Жижек С., Власть и цинизм // ЛАКАН ЖАК, URL: http://lacan.narod.ru/ind_lak/ziz21.htm (дата обращения: 16.04.2018, 19:17).

Для Жижека идеальной является ситуация, в которой индивид обладает возможностью ничем не ограниченного самоопределения в социальном пространстве. Важна сама возможность само-конструирования своей идентичности вне дискурса (потому что пафос теории Хабермаса, если имеется, то – как раз о том, что множество дискурсов, в которых участвует человек, формируют его идентичность), свидетельствующая о том, что волевое начало в человеке всё же определяет характер его участия в коммуницировании, ведь, как утверждал А. Шопенгауэр, «Решительно все может забыть человек, но только не самого себя, не свое существо» [46, с.318].

Виртуальная онтология, согласно Жижеку, не аналогична обыденной, а имеет качественно иной характер, в котором примат воли над разумом раскрывается не так же, как в непосредственном общении. Воля может вступать в коммуникацию по-разному: начиная от коллективной интенции и заканчивая автоматизмом социального действия. Точно так же имеют принципиально различный характер две онтологии общества по Сартру. Одна онтология, построенная на коллективной интенции, есть та, в которой социальная реальность идентична индивидуальной: «Толпа, берущая Бастилию, обладает единой душой, единой верой и, если так можно выразиться, единым сознанием» [3, с.178].

Во второй онтологии находит выражение интериоризированная волевая установка по отношению к Другим. В случае если отсутствует переживаемая коллективная интенция, то коммуникация с другими, тем ни менее, существует; но в ней отсутствует переживание коллективности, приводившее к идентичности социальной реальности с индивидуальной. Когда происходит коммуникация, в которой участие каждого индивида задано его волевой установкой, дискурс лишь имеет видимость рационального характера. В случаях как с ребёнком и матерью или как с общением в виртуальном пространстве становится видна иррациональная

сущность дискурсов, а в исключительных случаях себя обнаруживает волевая установка, до этого самого времени правившая общественной реальностью *скрытно*. Подобное обнажение истоков, к примеру, описывает не токо современный, но и религиозный средневековый волюнтаризм, согласно которому законы добра и зла даны Богом не потому, что они истинны, а из-за того, что Бог волил, чтобы существовала истинная рациональная мораль: в обычное время Его законы имеют полную силу, но в предельных основаниях рациональная сущность уступает место волевой, и Бог имеет власть простить тебя за прегрешения против Его разума, и ты сам в предельных случаях веришь в то, что нарушение закона тебе будет прощено (к примеру, в случае «зависания этического» у Кьеркегора), и не испытываешь тех чувств, которые должен был бы испытывать нарушитель рационального закона. Точно так же "интернтная" волевая установка у Сартра удерживает рациональную форму ровно до тех пор, пока обстоятельства, повлиявшие на формирования установки, не возникнут снова: «Эти пассажиры хотя и собрались вместе, но тем не менее не видят друг друга. <...> Их объединяет только то, что они нуждаются в одном и том же транспортном средстве, и нехватка (если в автобусе нет места) делает их врагами». [3, с.177].

Имеется бесчисленное множество классификаций установок, на которых мы не будем останавливаться. Напомним лишь, в качестве завершения, что для представленной здесь теории онтологически подкреплено различие между вовлечённой коллективностью (коллективная интенция), когда социальная реальность идентична индивидуальной, и инертной, когда она самостоятельна по отношению к индивидуальной. И та, и другая онтология, как мы показали, обеспечены расширенно истолкованным понятием воли.

2.2. Воля как сущность социального действия

Волюнтаристическое реальное общество либо предполагается волей человека к Другому, либо заимствует сущность у человека, либо в нём манифестируется собственная воля многих людей, либо оно детерминируется сверх-личностными иррациональными силами. Первый пункт мы рассмотрели в предыдущей главе, третий рассмотрим в следующей – в следующей, четвёртый (холизм) останется вне рамок этой работы, хотя ещё будет упомянут в заключении.

Основной момент теорий, изложенных в этом параграфе – доказательство того, что воля – это внутренняя сущность не только социальных действий (своего рода мотив и цель индивидуального поступания – роль, которую за волей не отрицают и рационалистические парадигмы), но и тех результатов и творений в области социальных реальностей, которые возникают в результате этих действий. Очевидна параллель с рационалистической теорией социального конструирования.

Обе парадигмы в собственных моделях социального конструирования схожи в том, что создание сущности общества, согласно им, есть вольное решение самого человека: полностью осознанное, либо имплицитное. Рациональное конструирование таково, что общество конструируется осознанно, в соответствии с проектом, а в волюнтаристической парадигме намерения создавать общество нет, однако же оно возникает. Возникшая в результате исполнения рационального проекта сущность общества объективна, волюнтаризм же ведёт к отрицанию объективного бытия всего, что создано волевым по сущности [63]. Созданная социальность не конституируется, а возникает в ходе коллективных интенциональных актов или же актов, направленных на Другого.

Рациональная онтология, соответственно, преимущественно строится на онтологии действия. Волюнтаристская онтология, как мы увидим, прибегает в основном к онтологии сущности (даже если выражением

сущности является праксис – то есть те же самые действия, – действия, получившие рациональное обоснование, но онтологическим «ядром» которых, согласно волюнтаристической парадигмы, остаётся воля или какая-то другая внутренняя движущая сила в человеке). Так что если мы попросим прокомментировать следующую картину: мужчина, страдающий клаустрофобией выбегает из торговой лавки, – то, согласно теории рационального акта, социальный характер имеет действие (побег); клаустрофобия и последствия приступа клаустрофобии – мотив, и действие рационально, поскольку перед мужчиной стояла цель избавиться от приступа клаустрофобии, и он рационально и планомерно этой цели достиг. Согласно волюнтаристической теории акта, социальный характер имеет намерение (спастись, чтобы избежать приступа или позора – постулируется некая ценность), которая и является мотивом; клаустрофобия – лишь обстоятельство, а действие волюнтаристично, поскольку было продиктовано изменчивыми неподконтрольными, несознательными и нерациональными силами в человека: ценностями и смыслами, а его действие будет иметь для него именно то значение, которое для него имеют ценности, в согласии с которым он принял решение бежать. Волюнтаристическое действие социально не потому, что оно затрагивает или вовлекает других, а потому, что оно понятно другим и вызывает к себе некое отношение.

Кооперация и дискурсы возникают стихийно; есть все основания предположить, что ради выгоды, но если представить обитающих группами обезьян - если бы они владели языком, сказали бы они нам, что они вместе - ради выгод и выживания? Нет, ведь это "природа" сплотила их ради выживания, но для чего они *сами* держатся вместе, зависело бы от их волевой установки, которой мы могли бы попросить их поделиться. Тот же вопрос мы можем адресовать себе как моральным существам, поскольку «Деятельность в пространстве морали предполагает не только совершение необходимых поступков (общественно полезных), но и наличие

соответствующего «душевного состояния», соответствующей мотивации, соответствующего намерения, при котором совершаемое действие выступает для человека как *"цель сама по себе"* (*курсив мой – А.К.*)» [6, с.43]. В волюнтаристическом учении об акте, коль скоро волевая установка на действие определяется как мотивация действовать и одновременно как сущность действия, то сущность суть одно с мотивацией, и всякое действие можно рассматривать как цель саму по себе: нерациональная деятельность, не имеющая иной цели, кроме как со-действовать себе самой. Так что наш ответ на заданный вопрос не будет предполагать постановки какой-либо дополнительной цели – по крайней мере, это не обязательно.

Если разум, претендуя на то, чтобы быть сущностью актов, должен быть следовать ряду строжайших ограничений, чтобы действие могло считаться целью самой себя (речь о Канте), то воля, претендуя на то же самое, может не следовать никаким ограничениям. Но тогда развитие в общественном бытии зависит не от постановки адекватных и амбициозных целей и не от их реализации в рациональном проекте, а от состояния воли и от установки ко внешнему миру. Из этого следуют возможность измерять волю по степени проявляемой индивидом активности, ведь каждая установка себя характеризует тем, насколько деятелен индивид и способен на действие ради самого действия. А из возможности измерения воли следует возможность выводить "состояние" и "качество" общественной реальности, окружающей эту волю. Всё сказанное выше было для нас важно, чтобы сейчас продемонстрировать – ницшеанская аксиология *укоренена* в онтологии и тех возможностях, которые ею предоставляются: дело *не только* лишь в том, что если уж так вышло, что всякая практика аффективна в своем основании, то, дескать, лучше остановиться на мужестве, а не на трусости и страхе страданий.

Шопенгауэр, в отличие от Ницше, констатировал ведущую роль воли, но не измерял волю – согласно Шопенгауэру она дана всем людям в равном

количества и всем, кто ею обладает, приносит одни и те же последствия. С точки зрения Шопенгауэра, от воли, данной в равном количестве, надо избавляться, а не стремиться к возрастанию воли. Для Ницше является нонсенсом любое равенство в воле, даже между индивидами в условиях изначального, «естественного» положения; это так в силу всего того, что сказано выше. В ницшеанской философии нигилизм «...видит ценность вещей в том, что этим ценностям не соответствует и не соответствовало никакой реальности, это лишь симптомы силы на стороне устанавливающих ценности»⁴³, а значит, всякое полагание ценности есть феномен власти и властвования одной воли, не имеющей иной цели, кроме себя самой – это отношение властвования и есть первый факт социальной реальности. В подтверждение приведём слова самого Ницше: «человеческое общество - это попытка, это долгое искание; ищет же оно того, кто повелевает! - это попытка, братья мои! А вовсе не "договор"! Разбейте, сокрушите это слово, слово вялых и половинчатых сердец!»⁴⁴.

Любое коммуникативное действие, в том числе создание дискурса – это по-велевание, ответственное действие, акт власти одного человека. И хотя повелевание не нуждается больше ни в чём для сотворения коллективности, являясь в чистом виде коллективной интенцией (при первоначальном отсутствии коллектива), повелевание есть «центр силы», *учреждение* коллективной интенции, к которой присоединяются другие.

На практике повелевающей волей является та, которая может брать на себя ответственность: «Активное забвение, разгрузка памяти дают возможность повседневной деятельности. Только благодаря им возможна и политическая деятельность. Забывающее животное, выдрессировавшее в себе умение обещать, становится политическим животным» [25, с.254]. И ответственность возникла как род обещания самому себе выжить – найти

⁴³ Цит. по Булл М. Анти-Ницше // Фридрих Ницше - 6000 футов над уровнем человека, URL: <http://nietzsche.ru/look/xxc/aksio/bull/> (дата обращения: 02.05.2018, 15:03).

⁴⁴ Цит. по Ницше Ф., Так говорил Заратустра // Фридрих Ницше - 6000 футов над уровнем человека URL: <http://www.nietzsche.ru/works/main-works/zaratustra/runkovich/> (дата обращения: 24.04.2018, 15:00).

пропитание, найти убежище. Выживание древнего человека есть формула активной воли – это делание и сразу же забывание, поскольку нужда и нехватка в скором времени появляются снова и требуют повторения действий.

Общество в первоначальном виде для Ницше – не накопление в себе (природа) и не проецирование из себя (из природы), а мгновенный акт, активность. Реактивный человек не может учредить коллективность: «Ницше также считал сознание реактивной системой. Для нормальной жизнедеятельности, утверждал он, необходима способность забвения. В противном случае место свежих впечатлений занимают следы» [25, с.256]. Таким образом, выделенный нами критерий активности воли эффективно прикладывается к действительности: с одной стороны, вместе и сразу даются способности обещать, учреждать коммуникацию, брать ответственность и забывать, а с другой стороны – неспособность обещать, инертность, "долгая" память и злопамятство. Таким образом, разделение между активной и реактивной волей, обозначенное ещё в предыдущем параграфе, продолжает иметь место и для Ницше, хотя в другом определении. В нашем прошлом параграфе Сартр проводил линию между инертной установкой воли и волей коллективной интенциональной деятельности (преимущественно, мятежу [3]), тогда как для Ницше разница между активной и реактивной волей это разница в установках. В следующей главе мы увидим, как З. Фрейд описывает возникновение общества именно реактивным (а не инертным) способом – как результат накопления травматического опыта и последующего сублимирования.

Итак, имеется неравенство между установками индивидов, а более точно – между активными и реактивными ценностями, притом важно, что ценности не существуют вне индивидов. Установка предполагает ценности, а ценности не существуют вне актов, но склоняют к актам: «Образование концепта господства и введение понятий 'ценности' или 'перспективы' для

Ницше не стоят отдельно от рассмотрения технологий увеличения власти»⁴⁵ [49, с.45]. Не бывает как таковых ущербных или благородных ценностей. Естественное «равенство» договорных теорий есть равенство, найденное разумом – отвлечённым взглядом на человечество «со стороны», это равенство состояний, в которое они помещены. Но взгляд «изнутри» человеческой природы есть взгляд воли, взгляд воли для Ницше есть сущностный взгляд, и он раскрывает сущностное неравенство людей даже в обстоятельствах равенства. Индивиды никогда не могли быть равны между собой (даже в состоянии формального равенства).

Согласно тезису Ницше, гуманизм, предлагая равенство перед законом, скрывает за этим предложением стремление к сущностному (возведённому в сущность общества) уравниванию людей по духу. Приверженцы просвещенческого понимания финала истории утверждают, что человечество идёт к гармоническому совпадению общественных интересов и интересов индивида. Всё индивидуальное должно выйти на свет общественности и приобрести согласованный с общественными интересами вид. Разумный человек, скажем, в учении Локка, преследуя свой индивидуальный интерес (приумножая частную собственность), одновременно заботится и об общем благе, и только поэтому гуманизм одобряет частную собственность индивида – потому что благодаря тому, что один приобретает права на частную собственность, такие же права могут приобрести все остальные. В случае, если бы было напротив, согласно логике Ницше, частная собственность никогда не была бы оправдана в мысли гуманистов. Если ты сумел сделать состояние, то это *справедливо* не оттого, что ты приложил усилия, а оттого что любой другой может приложить сходное количество усилий и заслужить себе такое же состояние. Таков принцип разумной справедливости.

Принцип разумной морали тоже состоит в уравнивании: «Злопамятный человек нуждается в постижении не-я, а затем — в противопоставлении себя

⁴⁵ Пер. с англ.: «The formation of a construct of domination and the incorporation of 'value' or 'perspective' is not conceived by Nietzsche apart from the 'technologies' of control». [49, с.45].

этому не-я... <...> Вообразим, фантазировал Делёз, ягненка-мыслителя. Его силлогизм таков: хищные птицы злы, и поскольку я не отношусь к ним, я добр» [25, с.261]. Как мы видим, не только активная, но и реактивная мораль нуждается в Другом; и она *тоже* занимает некоторое место в общественной реальности и тоже провоцирует к бытию некоторую форму социальности, хотя эта социальность дефективна и несозидательна.

Посмотрим на один из социальных тезисов Ницше, чтобы прокомментировать подробнее его отношение к равенству: «При лучшем общественном строе тяжёлый труд и жизненная нужда должны будут выпадать на долю тех, кто менее всего страдает от этого, т.е. на долю самых тупых людей, и эта пропорция должна будет прогрессивно распространяться на всех, вплоть до того, кто сильнее всего ощущается высшие и самые утончённые роды страдания и потому продолжает страдать даже при величайшем облегчении жизни»⁴⁶. Этот тезис не может встретить всеобщее согласие, поскольку, очевидно, с ним будут не согласны те, на чью долю выпадет труд и нужда, то есть «наиболее тупые». Странно было бы ожидать, что они признают всеобщий характер этого управления и из альтруистических соображений, либо убеждённые истинностью этого утверждения, уступят и согласятся занять угнетённое положение сами (сделав эту ницшеанскую максиму формально «всеобщей») - при рефлексии практического разума справедливо каждого актора рассматривать как заинтересованного в собственном благе. Мы видим артистократический характер максим Ницше – не то является справедливым, что выгодно лично для тебя и увеличения твоей собственной силы, но то, что выгодно для тех, кто обладает силой или может её увеличить. Речь о разумном согласии тех, кто осознаёт свой общий интерес в увеличении воли к власти и кто готов на всё ради его реализации, не только на порабощение тех, кто не разделяет этот интерес, но на их геноцид, если бы он вёл к увеличению воли к власти.

⁴⁶ Цит. по *Ницше Ф.*, Человеческое, слишком человеческое // Фридрих Ницше - 6000 футов над уровнем человека URL: <http://nietzsche.ru/works/main-works/human/var-human/> (дата обращения: 24.04.2018, 18:21).

Можно задаться вопросом, в самом ли деле приведённый тезис Ницше не обеспечивает справедливость по отношению к классу «тупых людей», ведь Ницше даёт им ту роль, которая им соответствует, с точки зрения Ницше, по природе. На самом же деле Ницше не им даёт справедливую роль, а перекладывает на них с высшего класса те роли, которые препятствуют становлению воли к власти высшего класса. Какую угодно кабалу будет, исходя из этой логики, справедливо возложить на класс, незаинтересованный в воле к власти, если эта кабала угнетает волю к власти тех, кто в ней заинтересован. Своего рода идеалом равенства для Ницше являлась эпоха Возрождения, в духе которого было позволить бесталанной толпе быть собою, а одарённым людям – расти и развиваться. Поэтому идея справедливости совершенно не является принципом разума, но принципом воли – не может существовать такого рационального механизма распределения благ, который мог бы реализовать принцип Ницше. "Сама воля" устраивает человеческое общество так, как сказал Ницше – речь не о холистических законах, или самодостаточных законах общественной реальности, – всё по-прежнему зависит от актов. Но обобщение, говорящее, что воля «сама устраивает» мы считаем возможным, имея в виду принцип вечного возвращения.

Разум, в самом деле, одинаково принадлежит всем, в отличие от воли, которая у некоторых отсутствует, а у некоторых бьёт через край, у некоторых бывает забыта и заброшена, у кого-то – выпестована. Равенство в обществе, в котором преобладают разумные принципы, возможно, однако же если сущностью социальной реальности является воля, то нет другого способа устроить общество согласно воле, кроме как дать самой воле проявить себя в обустройстве общества. Этим волюнтаризм отличается от теории и практики классового или фашистского общества, от рационально конструированных проектов. По этой же причине волюнтаризм отличается и от платоновского с аристотелевским социальных учений, в которых классовое распределение

является рациональным принципом неравенства, а не волюнтаристическим (несмотря на то, что распределение производится по признакам воли в индивиде). Для Ницше государство есть форма правления сильных над слабыми, которая устанавливается естественно, но необходимо в силу «вечного возвращения».

Нам нужно отвлечься от Ницше. Одно из самых серьёзных возражений против волюнтаристических теорий направлено на предположение, что легитимация общественного устройства происходит независимо от того, насколько рационально устроено общество. Общество становится легитимно потому, что индивид имеет какой-то волевой мотив к подчинению. Стоит спросить, что в законе необходимо более: 1). что он накладывает рациональные обязательства на гражданина, а гражданин их принимает из-за чувства долга перед любым гражданским обязательством, 2). или из-за согласия с содержанием (рациональным) закона?

Поскольку в «системном обществе» акты подчинения законам рассматриваются вне содержания системы (как последующая реакция на неё), то волюнтаристические теории можно критиковать, указывая, что если изъять рациональный фундамент из-под политической системы (скажем, сделать законы иррациональными, абсурдными), то одного воления (повиновения законам либо ожидания выгоды от повиновения) не хватит, чтобы легитимизировать систему и предоставить законам социальную реальность, а не индивидуальную реальность вещей, отвергаемых или признаваемых индивидами лишь до тех пор, пока это выгодно им самим. Построенное на иррациональном основании, гражданское общество не могло бы стабильно пребывать в бытии. Американский философ M.Valdman предлагает следующий эксперимент: вообразить, что некоему Фреду друг разрешил остаться в его доме, пока тот в отъезде, но с условием, что Фред возьмёт на себя ряд необременительных обязательств, список которых он найдёт на холодильнике дома. Фред соглашается, думая, что

среди обязательств будет: запирает дверь, включать сигнализацию, кормить кота,.. приезжает и обнаруживает на холодильнике условие – дома носить, не снимая, красные носки с тремя параллельными жёлтыми полосками. Фред может быть уверен, что если он нарушит условие, то никто от этого не пострадает и никто об этом не узнает... и «хотя его неповиновение может быть невежливо или неуважительно, автору оно не кажется неправильным даже *prima facie*. И это несмотря на то, что обещания Фреда Джону было несомненно добровольно»⁴⁷. [61, с.272]

Даже если предположить, что отказ Фреда связан не с тем, что требование оказалось нерациональным, а с тем, что оно оказалось не таким, на которое Фред соглашался ("кот в мешке"), то всё равно возникает проблема. Если социальное бытие законов заключается в том, что они остаются в силе независимо от того, ознакомлены граждане с законами или нет, то несмотря на то, что большая часть законов никому из нас неизвестна, они все сохраняют силу по отношению к нас.

Волюнтаристическое знание необходимо неполно относительно своего предмета, – вне объяснительной схемы волюнтаристической парадигмы оказывается "вторичное" признание легитимным закона (когда индивид узнаёт о содержании закона, обязательства по исполнению которого взял на себя ранее) или отказ от их исполнения после ознакомления. Если подчинение законам понимается *только* волюнтаристически, то нельзя предложить никакого объяснения тому, что нейтральный по содержанию закон перестал казаться индивиду обязательным для исполнения после того, как открылось его иррациональное содержание. Таким образом, указывается на принципиальную неполноту знания о социальном, с которым сталкивается волюнтаристическая парадигма: «Мы думаем, что этот эксперимент с полосатыми носками доказывает, что с помощью волевых актов невозможно

⁴⁷ Пер. с англ.: «...while such disobedience may be discourteous or impolite, it does not appear (to the author) to be even *prima facie* wrong. This is so despite the fact that Fred's promise to Joe was unquestionably voluntary» [61, с.272].

взять на себя нейтральное к содержанию обязательство, или брать обязательства соблюдать законы или распоряжения, совершенно игнорируя их содержание»⁴⁸ [61, с.277].

Репликой мог бы быть ответ, что волюнтаристическая теория акта существует и действует в иной предметной области: Предмет политического акта в теории волевого акта - это Другой и коммуникация в границах «жизненного мира», а смена вопроса на легитимность государственных институтов и механизмов гражданского общества меняет предметность, переходя от «микроуровня» на «макроуровень» социального бытия. Всякое повиновение закону, если его настойчиво рассматривать в контексте воли, стоит рассматривать не столько как акт повиновения закону, сколько акт повиновения Другим, акт пассивного приятия – сами кодексы законов не представляются людям в виде Другого, чтобы возможно было "начисто" и полностью определить волевое отношение человека к законам. О том же говорит А. González: «В социальной философии государственная власть не может быть редуцирована, к примеру, к "деонтической власти", проистекающей от использования языка, то же самое верно и насчёт обязательств, возлагаемых посредством речевых актов»⁴⁹ [62, с.844].

Вернёмся к Ницше и подведём итог. Ницше не приходит к иррациональности или рациональности истории; он считает, что история создаётся человеком, а человек должен действовать сознательно. Сознательно, значит, «люди должны сами ставить себе вселенские, объемлющие всю землю цели», а не возлагать их на имманентную или трансцендентную необходимость. Идеализм постулирует трансцендентную необходимость, а Конт и Маркс – имманентную необходимость саморазвития истории. Они постулируют предопределённость истории из

⁴⁸ Пер. с англ.: «What the stripped-sock cases reveal, we believe, is that voluntary acts may be unable to create content-neutral obligations, or obligations to obey any law or policy whatsoever regardless of its content» [61, с.277].

⁴⁹ Пер. с исп.: «En filosofía social, el poder no se puede reducir, por ejemplo, a los "poderes deónticos" que derivan del uso del lenguaje, tal como sucede con las obligaciones que van inscritas en actos lingüísticos» [62, с.844].

самой себя, независимо от участвующих в историческом движении индивидов и их целеполагания. Ницше же присоединяется к Канту, утверждая, что это не так, однако Ницше с Кантом расходятся в понимании того, какими должны быть исторические цели, которые человек ставит перед историческим прогрессом. А от различия этих целей кардинально меняется природа общества: одна упорядочивается и направляется разумом, стремящимся к универсализации, другая – волей, стремящейся прочь от универсализации.

В универсализации Ницше не видит надёжного принципа. В ratio нет ни одной причины, чтобы ограничиться данной реальностью и не измыслить сверхчувственное, несмотря на то, что измышление сверхчувственного идёт как против разума, так и против воли к власти. Проблемой является также то, что, с точки зрения Ницше, рациональные понятия в принципе не соответствуют миру становления. Рационально редуцированная жизнь становится постоянной, предсказуемой и однообразной. Непостоянство, непредсказуемость и многообразие перестают быть её существенными чертами, и поэтому перестают рассматриваться философски. Ratio не более надёжно, чем воля. Воля, по крайней мере, постоянна в своей изменчивости (отсюда вечное возвращение как убеждённость в том, что ни одно состояния воли не уйдёт в прошлое).

Последний аспект в теории волевого акта, на который нам хотелось бы указать – тот, о котором мы уже говорили, но который сейчас примет радикальную форму: мы говорили о допустимом индивидуализме человека, учреждающего коллективность в соответствующем интенциональном действии. А сейчас на примере учения Св. Августина хотелось бы показать, что волевой акт порой не требует совершать вообще никакого действия в мире, а только лишь добиться от себя соответствующей установки воли.

Все участие человека в историческом процессе, согласно Августину, может быть отнесено либо к действиям в-вечности (в Граде Божьем), либо к

действиям во временном мире (Град Земной). Человечество существует в двух, если говорить как Ницше, возможных перспективах: из одной история выглядит линейной, конечной и прискорбной – это перспектива земная. Из перспективы Града Божьего следует отсутствие как начала, так и конца истории и вечность. Град Земной есть перспектива неверующих, а Град Божий – верующих.

Мы имеем два аспекта теории Августина: согласно одному из них, общественная реальность бытийствует согласно принципу следования её бытия за сотворившей её божественной Волей – этот аспект довольно понятен, согласно нему учение Августина наравне с социальными теориями средневековой философии мы могли бы отнести к метафизическому холизму общества.

Но вот новая фигура мысли: прежде для философов всегда было очевидно, что разум сообщает вечность тому, что ему причастно. Августин понял, а Ницше выразил, что именно воля надёжна и вечна, в то время как разум изменчив и ненадёжен. Воля Августина принадлежит Творцу – это воля поддерживать общество в бытии совместно с Ним. Град Божий есть общество, в котором ни один из членов общества не конституирует общество и не проявляет даже малейшей социальной активности – братья имеют лишь веру в вечное общество в Граде Божьем. Согласно любому взгляду из рамок рационалистической парадигмы, это должно привести к тому, что общество не существует – но для Августина этот парадокс – свидетельство того, что общество существует, и его бытие нерационально.

Социальность Града Божия создаётся посредством веры в то, что этот Град определённым образом существует в вечности. Общество *легитимируется верой*. Легитимированное общество есть такое, которое признано реальным и отдельным от субъекта общества – так что оно может взаимодействовать с субъектом. Очевидно, признавая Град Божий, верующий открывает себя для взаимодействие с социальной реальностью.

Взаимодействие притом предопределено не социальными отношениями с другими членами общества или хотя бы с институтами этого общества, но чисто представлением индивида о том, в чём заключается это общество, каковы его базовые принципы, какого устройство, и так далее.

На уровне феноменологии личностное отношение к Граду Божьему может полностью «поглотить», «затмить» Град Мирской – а одно общество может вытеснить другое в сознании индивида только если оба обладают равной реальностью. Если ты – верующий, то история Града Мирского для тебя уже закончилась, земное общество может кануть, пропасть, подойти к концу истории – верующему это безразлично, ибо он уже приготовлен к «концу (земного) света», ты уже причастен к вечности и «вечному обществу».

По меньшей мере, это так в теории Августина – как объяснять жизнь религиозных аскетов на практике, мы оставим в стороне – конечно, можно думать, что их представление о "Божьем Граде" основано на воспоминаниях из "Града Мирского", на уже сформированной социальной сущности индивида, и в том числе можно говорить, что его субъективность конституирована "Градом Мирским". Хотим обратить внимание, что приведённая критика возможна лишь с позиции предварительного признания существования общества (общественных факторов); но если мы признаём правомерность такого метода как приведение индивидов к гипотетическому «изначальному состоянию» наподобие Роулзовского (то есть такого, где у человека не будет изъята его человеческая природа), то в таком изначальном состоянии заключение договора окажется не единственным способом конституирования социальности – есть будет вера, волюнтаристический образ социального действия, вообще не предполагающий непосредственного поступания по отношению к Другому. Хотя Вера является волевым актом.

Чрезвычайно интересно, что мы встретили акторную теорию общества, в которой постулируется необязательность вообще как-либо действовать в

мире. Конечно, такая теория опирается на предположение, что общественная реальность поддерживается в бытии не только верой, но и волей Бога, объединяющей всех верующих в один Град Божий, направившей их к вере Своей благодатью, но не лишившего свободы выбора. Соответственно, речь про акт.

2.3. В общественной реальности выражена народная воля

Если бы индивиды дили общество в бытии только для того, чтобы обеспечить себе возможности для развёртывания воли, то этого было бы ещё недостаточно, чтобы утверждать о самодостаточной волевой основе бытия общества (волевыми являлись бы мотивы отдельных индивидов и всё что создано ими в действиях). Теории, которые мы представляем в этой главе, прилагают усилия для того, чтобы обосновать самодостаточный характер социальной реальности. Как уже было показано в предыдущей главе, сама воли непостоянна, тогда в каком смысле может быть постоянной сущность общественного бытия? Это мы и попытаемся показать.

Начать нужно с того, что индивидуальная воля, согласно теориям о самодостаточной волевой природе общества, несущественна относительно общественной. Индивид не конструирует общественную реальность, а сталкивается с ней – не с её устройством и порядками, а с её нерациональной и могучей бытийственной определённой, за которой угадывается действие человеческой воли. Пример такой интуиции можем найти в следующем рассуждении: «Благородный человек в юности верит, что важнейшие отношения и вытекающие из них сношения людей между собой - - идейны, т. е. основаны на единстве характера, образа мыслей, вкуса, духовных сил и т. д.; уже позже он узнает, что отношения эти реальны, т. е. опираются на те или иные материальные интересы, лежащие в основе почти

всех сношений, большинство людей и представить себе иных отношений не может» [46, с.365].

Благородство не имеет созидательной силы. Благородный человек, суждение а priori которого благородно, как и он сам, ориентируется по собственной мерке, и потому его понимание и действие никогда не сходятся с опытной реальностью. Понятия, приписывающие обществу разумное устройство в конечном счёте не сходятся с тем, чем общество является на самом деле. Единственная онтология общества, соответственно, это та, которая уже есть и с чьей упрямой действительностью мы сталкиваемся, когда установка нашей воли не гармонична с социальной. Если бы благородные люди договорились между собой основать новое общество, то их совместное конструирование не привело бы к возникновению иной общественной онтологии, поскольку последняя может существовать только единственная, потворствующая и благоприятствующая, согласно Шопенгауэру, самой *естественной точке пребывания* человеческой воли и нравственности. Рациональное («идейное») общество нельзя создать, нельзя придать ему существование – его можно выдумать, а в то же время общественная реальность, по-настоящему существующая, будет более непреклонна по отношению к амбициозным задумкам. И это случается не из-за того, что в её основании лежит иная рациональность, – ведь это не столько планы, сколько сам дух, мотив и возвышенный характер мыслей не находят (или же находят) себе в обществе опору и поддержку.

Конструируемое волей общество прерывно и зависит от актора. Даже если в некоем обществе даны одни инертные индивиды, их инертность есть онтологическая случайность. Из догадки о необходимости постоянного онтологического присутствия общества в рамках волюнтаристической парадигмы возникает теория о волевом бытии общества: «Если бы психические процессы одного поколения не находили бы своего продолжения в другом, если бы каждое поколение должно было заново

приобретать свою направленность к жизни, то в этой области не было бы никакого прогресса и почти никакого развития» [39, с.319].

Не сущность, но бытие самодостаточной общественной реальности, основание которой лежит в воле, зависит от индивидов, а если точнее, от состояния воли индивидов. Возможность повлиять на бытие общества, но не на его сущность отражена в большом определении Э. Фромма: «Что же такое социальный характер? С помощью этого понятия я обозначаю ядро структуры характера, свойственное большинству представителей данной культуры, в противовес индивидуальному характеру, благодаря которому люди, принадлежащие одной и той же культуре, отличаются друг от друга. Понятие социального характера не является статистическим, то есть это не просто сумма черт характера, которые можно найти у большинства представителей данной культуры. Его можно понять только в связи с функцией социального характера...» [41, с.330]. Самодостаточность общественной реальности проявляется в том, что его «ядро» не редуцируется к индивидам, а зависит от некоей функции социального характера, которую ни один индивид нести не в состоянии. В то же время это – не холистическая позиция, поскольку кроме как в индивидах, мы нигде не можем встретить это ядро, в котором и выражена сущность социального характера.

«Противовес» между индивидуальным и социальным бытие означает, что они сопоставимы, то есть, зависимы друг от друга, притом индивид от общества зависит в большей степени, чем общество от индивида. Вытеснение (психоанализ) является примером воздействия социальной реальности на человека. Не сам человек вытесняет инстинктивные желания (наоборот, если человеку *дать волю*, они возьмут верх), а Сверх-Я его психики, сформированное под воздействием общества. Таким образом, Сверх-Я представляет собой неоспоримое свидетельство того, что некоторая часть нашей психики редуцируется к условиям общественного бытия, а само

общественное бытие, таким образом, свидетельствует об объективном бытии обществе вне индивида.

Исследование о происхождении общественной реальности может приводить совершенно к разным результатам. Если поиск оснований у разумного устройства общества не может привести ни к чему, кроме рациональности в одном из своих смыслов, то поиск основания для общества, сущностью которого является воля, называется «генеалогией» (по определению Ницше) и может увести в любые области гуманитарных наук.

Согласно тезису Фрейда, не статичное состояние воли отражается в «коллективном бессознательном», а волевые процессы: «мы основываемся на допущении массовой психики, в которой протекают те же душевные процессы, что и в жизни отдельного лица. <...> Мы допускали существование на протяжении многих тысячелетий сознания вины за содеянное в поколениях, которые ничего не могли знать об этом деянии» [39, с.351]. Чувство вины в коллективном теле – не результат, не причина и не сущность процессов, происходящих внутри коллективного тела, а некий «архетип» (если уместно использовать этот термин применительно к Фрейду), бывший один раз заложенный, а затем укреплявшийся в коллективном теле всякий раз как новые люди проходили через тот же самый опыт воли, который запечатлён в общественном бытии. Таким образом, индивид в детстве проходит тот путь до социализации, на прохождение которого его далёким предкам требовалась вся жизнь. Общество подлажено к человеческой природе по той же логической модели, по которой целесообразное общество (из материалистической теории общества) подлажено под целеполагающую деятельность человека, под праксис.

Но если начало родовой сущности человека трудно проследить, то начало жизни человека, когда закладывается его волевой характер, – у исследователя на виду. З. Фрейд пишет: «одних только импульсов, враждебных отцу, существования в фантазии желания убить его и съесть,

могло быть уже достаточно, чтобы вызвать, моральные реакции, создавшие тотем и табу» [39, с.360]. С обратной стороны, амбивалентные чувства к отцу связаны с инцестуозным влечением к матери и сестре, и раскаяние перед отцом неразрывно отзывается и на отношении к соблазну инцеста, поскольку оба переживания являются выражением одного и того же кризиса. Решением кризиса становится мутация некоторой фигуры, заменявшей в сознании ребёнка отца – в тотем, а на инцестуозные влечения ребёнок усваивает табу, закладывающее структуру его психики – сверх-Я, и являющееся источником той репрессивной воли, которая отражена в социальном устройстве первобытных племён. Тотем, таким образом, мог быть первым символом, значение которого (род, эмблема рода) не совпадало с его смыслом – поклонение, благоговение, раскаяние, но также и вытесненные гнев, ревность и другие чувства. Социальная реальность оказывается условным местом, в которое были вытеснены как табуированные, так и приобретённые смыслы, которые первоначально были достоянием коммуникативной сферы «жизненного мира»⁵⁰, а со временем закрепились в социальном устройстве.

Таким образом, в рассматриваемых в этом параграфе теориях легитимность общества поддерживается тем, что общество обеспечивает понятность собственным смыслов, глубоко близких каждому человеку вследствие переживания индивидом тех же волевых состояний, которые укоренены в сущности общества. Понимание смысла и коллективная интенция в имеют в качестве объекта нечто вызывающее чувство сакрального. В менее выраженной, менее интенсивной степени "понимание смысла" будет тем, что Золотухин В. М. и Овчаров А. А. называют «интуицией как рефлексией к социальному бытию» [11, с.103]. Интуиция по определению есть полагание смысла, интуиция же к социальному бытию есть предчувствие её осмысленного существования. Интуицией названо то,

⁵⁰ См., напр., Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. - М.: Педагогикапресс, 1994. - 505 с. и Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. - М.: Канон+, 1998. - С. 432 с.

что в предыдущих теориях зачастую рассматривалось как фундирующий акт общества – интерсубъективное взаимодействие, в котором не определена фигура Другого, но коммуникация уже имеет место. Утверждая обратное, что интуиция к обществу является причиной интерсубъективности, Золотухин утверждает, что общество существует наравне с индивидами и как самодостаточная реальность, не зависящая ни от актов, ни от того, в какой степени индивиды сознают существование общества. Интуиция – стремление к охвату умом чего-то существующего и трансцендентного (феноменологически), это интуиция существования объекта и его интеллигибельности.

Понятие «всеединство» («Социальное бытие есть специфическое всеединство, данное в интуиции как рефлексии к социальному бытию» [11, с.105]) определяет общество как совокупность всех бытийственных определённостей (смыслов!) и, соответственно, общество как по своей сущности волевою организацию в силу того, что только так оно могло бы вмещать в себе «всеединство» смыслов и выступать по отношению к индивиду, не обладающему этими смыслами, в роли кардинально-неопределённого Другого.

Совершенно не похожее на выводы психоанализа объяснение коллективной воли, морали и бытия общества предлагает Давыдов Ю.Н., он пишет: «...силой он считает стремление народов к самоутверждению: Это есть сила непрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти. Ведь именно в народе утверждается бессмертие каждого индивида, ему принадлежащего, - и тем важнее народу утвердить принцип, в котором воспроизводится его бессмертие: точку соприкосновения с абсолютном» [7, с.261]. Народ, таким образом, сразу же дан в виде такой форме социального бытия как братство (точь в точь как в прошлой главе описал Августин!). Уточняя отношение индивидуального бытия к общественному, Давыдов пишет: «В самом деле, являюсь ли я

«собственником» своей жизни в той же самой мере, в какой я есть «собственник» своих поступков, то есть человек, которому они могут быть «вменены» как его вина, ответственный за них? Очевидно, нет» [7, с.250].

Онтологические корни индивида оказываются не в себе самом, а в обществе, которому индивид принадлежит – не существует онтологии индивида. Общество включает его в себя, однако не полностью – так, что он остаётся индивидуальностью, а общество – объектом его интуиции, его воли и основанием его волевого бытия. Предполагается также, что социальную реальность можно почувствовать так, как человек чувствует самого себя – что возможна встреча с коллективной волей. Отсюда проистекает идея о братстве [18].

Чувствуя социальную реальность, нельзя не чувствовать себя её частью, поскольку возможность её чувствования обеспечивается неразрывностью индивидуальной воли с коллективной. Если индивид чувствует непричастность или отторжение, значит, он исходит из индивидуального бытия, оторванного от общественного. Онтология общества, согласно Давыдову Ю.Н., необходима для нравственности, поскольку индивид должен связать себя ценностью с обществом как тем, что отлично от него, но от чего не отличен он сам. Общество не обязательно означает нечто тотальное и наделённое волей как атрибутом своей тотальности. Коллективная воля – это не обязательно массовая, всенародная воля. Это может быть воля Другого (индивида), ведь встреча с нею есть событие, которое не даёт индивидуальной воле оторваться от «земли» и «корней» - от таких ценностей как сочувствие, любовь... Встречаться с волей Другого – значит, признавать её и не считать чужой, не считать себя отчуждённым от неё и признавать её право на жизнь не меньше, чем своё. Встреча с волей Другого – встреча с волей во-вне тебя, из которой ты чувствуешь проистечение своих жизненных сил.

Итак, коллективная воля складывается напрямую из своего существования – из существования общества как братства. Однако, бытие братства зависит не только от того, будут ли индивиды подлинно принадлежать общности, но и от поисков Бога, в которых, согласно Давыдову Ю.Н., выражается *коллективная интенция* к преодолению смерти: «...судьба каждого народа, его жизненная перспектива как народа исторического определяется его способностью утвердить себя как бессмертную личность...» [7, с.262-263].

Нет нужды отдельно показывать, что вся общественная организация общества, организованного по принципу воли, подчинена принципу воли. Обязательства членов племени друг к другу и к представителям других племён обусловлены тотемической организацией их общества. Отношение к тотему также определяет отношение к товарищам по роду, 1). поскольку на базе кровного родства тотемизм организует чисто социальные отношения, 2). поскольку модель семейных отношений распространяется на всё общество целиком, проникая в мысли индивида. Так, до сих пор люди испытывают иррациональное «глубокое отвращение, поднимающееся в нашем обществе против инцеста» [39, с.468]. Преходящие черты эпохи также отражаются на нашем характере, проникая к нам со стороны коллективной воли: «Социальная необходимость в труде, в пунктуальности и аккуратности должна была превратиться во внутреннее побуждение. Выходит, что общество вынуждено было создать социальный характер, которому эти стремления были бы внутренне присущи» [41, с.331].

То было, что касалось теории тотема. У Давыдова Ю. Н. не от тотема, но от фигуры «Бога» в адрес народа исходят универсальные идеи и нормы, в публичном пространстве общества становящиеся непререкаемыми истинами повседневной жизни, от которых индивид отходит только в той мере, в какой он отходит от своей онтологической истины принадлежности к братству. И тотем, и Бог описываются такими, что созданы народной волей с целью

преодоления внутреннего духовного кризиса или сомнения, переживаемых каждым членом общества. И Бог, и Тотем предусматривают социальную организацию и строгую моральную систему с абсолютными ценностями.

На самом деле, само собой, не Бог, а народ сам себе посылает высший моральный принцип, что в конечном счёте можно назвать самоограничением. Если в рационалистических теориях утверждалось, что общества, построенные на воле, никогда не могли бы сдерживать разногласия и разобщённость, то на примере Фрейда и Давыдова мы видим, как теории волюнтаристической природы выводят из своих оснований ограниченное общество. Таким образом, чисто онтологически – не только общественный договор пониматься как способ упорядочения социального устройства и социальных отношений: «Бог – прежде всего и главным образом нравственный принцип – принцип различения добра и зла. Бог – это персонифицированное требование и в то же время гарантия *абсолютности* такого различения...» [7, с.263].

Итак, мы, по сути, рассмотрели два крайних способа концептуализации общества в теории волевой природы: при том, что и общество по Фрейду, и общество по Давыдову являются самодостаточными реальностями, Фрейд описывает его волевую природу общества предельно конкретно и научно, а Давыдов – предельно абстрактно, так что социальная теория Фрейда грозит перейти в редукционизм, а Давыдова – в холизм. Где-то посередине, судя по всему, располагаются другие теории, принадлежащие этой группе. К примеру, для Фромма Э., «социальный характер» – это наиболее типичный, наиболее общий характер в обществе, отражающий тип человека, наиболее приспособленного к такой жизни в современных условиях, которая необходима для сохранения общества [41].

Практическим выводом последней главы можем быть то, что индивидуальная воля не может существовать вне социальной. Социальная реальность не только незаменима по своему влиянию, но и обуславливает

возможность само-идентичности человека, коль скоро он сам в значительной степени редуцируется к обществу, будучи волевым существом. Для многих людей их индивидуальная идентичность и вовсе целиком отсылает к социальной реальности: «для большинства людей их тождественность обычно уходит своими корнями в их подчиненность социальным клише. «Они» есть те, кем они считают себя, поэтому боязнь остракизма включает в себя страх утратить тождественность» [41, с.344]. Если отречение от общества влечёт потерю самотождества, то есть и есть лучшее свидетельство о том, что «...человек по природе своей есть существо, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живёт вне государства, - либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек»⁵¹.

Пожалуй, использование слова «животное» у Аристотеля могло значить, что стремление к обществу в человеке существует прежде разума, ведь как раз разумные признаки человека «животными» он бы не назвал (животные не обладают разумом). Поэтому естественно, что об этом знаменитейшем высказывании мы, наконец вспоминаем в этом параграфе, в главе о волюнтаристической парадигме.

Можно поддерживать представление о неизбежности массовой народной воли и считать, что народная духовная общность пролегает подо всеми социальными явлениям, но при этом отрицать "невозможность" или "ненужность" отрыва от неё, отрицать необходимость аристотелевского тезиса о политическом животном. Согласно Фрейду, человек может быть непричастен общественному, и свобода от цивилизации (не говоря уже о коллективных неврозах) ему может пойти на пользу. Согласно Шопенгауэру, вообще нельзя быть причастным общественному и нужно удаляться от него вглубь индивидуального. Некоторое отношение всё-же должно быть выбрано: как говорится, если ты не занимаешься политикой, то политика

⁵¹ Цит. по *Аристотель. Политика* // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: «Мысль», 1983. Т. 4. – с. 381.

занимается тобой – в случае нашей теории это высказывание верно относительно социальной реальности.

Вспомним о экзистенциалистах. Среди них есть «великий отшельник» [33, с.477], С. Кьеркегор, из чьего тезиса о "четвёртой" стадии духа – массовой, следовало, что он мог бы согласиться с приводимыми в этой части доводами о бытии общества. Так и есть, но он отвергал мысли о том, что невозможно покинуть сферу социального, и даже к этому всячески призывал, утверждая, что «намного предпочтительнее прийти к взаимопониманию отдельно, каждому в своей внутренней глубине»⁵², – чем делать уступку народной воле, подымаясь со свой "внутренней глубины", как он любит выражаться, на поверхностные, исхоженные и потрёпанные значениями слои социальной реальности.

Остановимся на Кьеркегоре, не оставляющем нам никаких вопросов.

⁵² Цит. по Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005, с.301

Заключение (сравнительный анализ)

Можно представить себе встречу Давыдова Ю.Н. и Лукача Д. Если бы они рассказали друг другу, чем занимаются, то каждый наверняка подумал бы, что их интересы в философии расходятся: различие начинается уже с философской дисциплины, в которой они работают. То же самое можно сказать про любую произвольно взятую пару учений из тех, что мы рассмотрели. Среди них мы видели метафизические, диалектические, феноменологические, психоаналитические, позитивистские и аксиологические теории, связанные с обществом. Целью работы было показать, что они всё же имеют точку соприкосновения в онтологии.

Все теории были отнесены к одной либо другой парадигме в соответствии с тем, какой принцип считается преобладающим в общественном бытии. Выяснилось, что теории как волюнтаристического, так и рационалистического направления чрезвычайно схожи в способе онтологической концептуализации общества, как это видно из названия глав. Чтобы сделать очевидным сходство, можем упростить заглавия:

Схематично говоря, теории рационалистической парадигмы:

- 1) Социальные поступки полагаются на рациональное устройство социальной реальности;
- 2) Общество создаётся в рациональном сознательном акте;
- 3) Бытие общества детерминировано чистой разумностью или разумностью индивидов; индивид не фундирует сущность общественной реальности целенаправленно;
- 4) (холизм) Разум существует независимо от индивида (если не в чистом виде как в абсолютном духе Гегеля, то как рациональная

природа какого-то сущего наподобие контовского общества) и обуславливает бытие социальной реальности.

И теории волюнтаристической парадигмы:

- 1) Социальным поступкам необходимо предшествует воление коллективности;
- 2) Индивиды сами строят общество, но для этой деятельности существенно не соотношение с разумом, а согласие с волей;
- 3) Бытие общества детерминировано «усреднённым» состоянием воли членов общества;
- 4) (холизм) Воля независимо существует вне индивида (если не в чистом виде как мировая воля Шопенгауэра, то как нерациональная природа какого-то сущего наподобие сакрального у Дюркгейма) и обуславливает бытие социальной реальности.

Приведённый обзор наглядно показывает, что теории в рамках обоих парадигм довольно "симметричны". Независимо от смысла, который мы вкладываем в ту или иную теорию и даже независимо от значений терминов (которые изменяются в зависимости от того, помещены в контекст волюнтаристического или рационалистического учения), онтологическая теория представляет собой логическую конструкцию, законченную и себе остающуюся неизменной.

«Расстояние» от одной онтологической теорией до другой значительно меньше, чем между онтологической и не-онтологической теорией. Онтологические теории не только отличаются друг от друга, сколько взаимодополняют, перетекают друг в друга, помещая истину социальной реальности в четыре разных основания - и таким образом рассматривают её комплексно. Это позволило нам объединить их так, будто они представляю одну парадигму: в самом деле, они по разному концептуализируют одно общее основания бытия общественной реальности в разных предметных сферах - волю или разум.

Теперь проговорим ряд содержательных отличий, которые нам удалось выявить в ходе сравнительного анализа. Мы провели сравнительный анализ волюнтаристической и рационалистической парадигм относительно вопроса о бытии общества и, помимо концептуальной симметрии между ними, выявили многие содержательные различия. Различия проявились при решении ряда частных вопросов, встающих перед представителями как одной, так и другой парадигмы. Представим их в виде ряда пунктов, под цифрой «х.1» – видение проблемы с точки зрения рациональной парадигмы, под цифрой «х.2» - волюнтаристической.

1.1. Условием общества и содержанием его бытия на «микроуровне» социального является не субъект, а два актора, взаимодействующих intersubjectively. Взаимодействие обусловлено их способностью к выработке рационального дискурса. Нерациональная природа субъекта составляет степень его «автономии» от общества. Появление «макроуровня» отсылает к иной реальности общества – «системной».

1.2. Субъект и intersubjective установка субъекта – это причина возникновения социума и содержание его бытия как на «микроуровне», так и на «макроуровне» (на макроуровне происходит объективация, или «закрепление» субъективного).

2.1. Общество определяется (минимальное определение) как поле общих (intersubjective) символов. Поэтому невозможно дать полностью редукционистское определение общества.

2.2. Общество определяется как поле общих смыслов. А смыслы по происхождению индивидуальны, а не intersubjective, так что, в конечном счёте, правомерно утверждать, что у общества нет «собственной» сущности, а есть одни индивиды, и сущность общественной реальности сводится к ним. (Не относится к метафизическому понятию воли)

3.1. Разум допускает различия внутри того, что объединено на его основании. Рационалистическая парадигма характеризуется допущением плюралистической онтологии, где локальные общества не редуцируются друг к другу. В теории рационального дискурса с социального порядка и вовсе снимается «ударение» – он описывается как преходящий феномен.

3.2. Воля централизует то, основанием чего является. Воля является универсальным основанием деятельности, соответственно, она не составляет существо тех или иных практик: что везде – то нигде. Социальные действия неразличимы, если исходят из одного волевого основания. Общество является единственным: либо целым, либо разобщённым на многие общества, но онтологически оно единственно в силу единственности образа воли. Поскольку только воля возвращается, рациональные формы бытия общества являются онтологически случайными.

4.1. Изменение бытия общества на микроуровне возможно и довольно просто объясняется – это не изменение базовой рациональной установки акторов, а изменение локальной онтологии того или иного общества. Рациональная природа дискурса не зависит от нас, но рациональное устройство общественных отношений, напротив, поддаётся изменению.

4.2. Изменение бытия общества на микроуровне связано с переменной волевого состояния человека, поэтому затруднительно. Устройство общества на макроуровне, являясь выражением всеобщей, а не индивидуальной воли, на практике не поддаётся изменению.

5.1. Большинство и меньшинство – это либо следствие структурной дифференциации общества (меньшинство законодателей), либо наибольшая часть общества по отношению к какому-то внутреннему поводу (к примеру, большинство, поддерживающее введение уголовной ответственности за дискриминацию по признаку расы).

5.2. Наиболее репрезентативное разделение общества – на активную и реактивную части. Активная часть сама себя учреждает и подчиняется

законам, издаваемым для себя. Реактивная часть, в зависимости от теории, определяется либо как подчинённая активной, либо как неспособная на социальное конструирование, либо как обитающая в «структурных» или «системных» реальностях общества.

6.1. Предполагается подо всеми социальными изменениями организация, имманентная форма закона: высшего, либо созданного. Предполагается также доступность закона для познания, равно как извлечение из него практической пользы.

6.2. Доступно не знание, но вера, интуиция или переживание онтологического единства общества и разобщённости индивидов самих по себе.

7.1. Социально-исторический процесс континуален и заключается в перемене форм бытия общества (если на основе полагаемой рациональности возможно проследить внутреннюю связь между историческими формами бытия общества), либо он описан как движение общества к истинному бытию, либо – в терминах такой перемены бытия, которое приближает или отдаляет последнее от истины. В общественном бытии возможна новизна, прогресс.

7.2. Исторический процесс дисконтинуален, что значит, что процессе исторического движения сущностных изменений в бытии общества и в формах бытия общества либо не происходит, либо исторический процесс не имеет объективных внутренних закономерностей в силу зависимости от воли индивида. По сути, в бытии общества не может быть ничего нового. Кажется убедительной идея «вечного возвращения»: то, что есть, было всегда, и новизна бывает только в форме, в какой оно возвращается.

8.1. Не бесплодно такое занятие как рациональное конструирование идеальной формы общества. Субъектов (членов общества) призывают к разумному участию, объединению сил ради реально возможного прогресса.

8.2. Значение политической практики в масштабах тотальности общественного бытия преуменьшается, исключая революционную практику. Имеют значения практики личного «высвобождения» из-под пагубного влияния тотального общества, личного присоединения к подлинному модусу (или подлинной форме) общественного бытия, переоценки ценности общественного бытия.

9.1. Индивид оценивает общество из перспективы выполнимости своего «рационального плана» на жизнь.

9.2. Индивид оценивает общество по смыслу и ценности, которые он в нём усматривает.

Само собой, что содержательных различий между парадигмами больше, чем упомянуто, но упомянутые – это основные из тех, с которыми мы столкнулись непосредственно. Мы надеемся, что их существование в таком внушительном количестве, их последовательный характер и противоположный характер ответов (видный из приведённых выше пунктов), доказывает, что различие рационалистических и волюнтаристических подходов в социальной онтологии имеет место на самом деле, а не является одной лишь формальностью с нашей стороны.

Нужно помнить, что разум давно перестал быть форпостом науки, а воля – мистики или метафизики. Как мы показали, в настоящее время и то, и другое начало имеют равные основания для того, чтобы считаться началами общества. Также очевидно, что как явления они переплетаются, следуют друг за другом даже на «микроуровне» социального – на уровне элементарного социального акта или даже намерения или мысли, интенционально направленных на Другого. Похоже, что вопрос о том, «что первично» (если продолжать настаивать на дуализме разума и воли), по мере углубления в начала коммуникации всё больше кажется софизмом и уподобляется загадке про яйцо и курицу (– кто кого обоснует).

Ответ на этот вопрос не теряет своей мировоззренческой функции. Рефлексируя над своими отношениями с другими людьми, мы с трудом разбираемся, чего в них больше: условностей или неизбежностей, живой воли или замирания воли; мы едва пониманием, над чем мы властны, а что в них существенно. Сталкиваясь с обществом на макро-уровне, мы не можем не угадывать в нём преобладания разумного либо волевого начала (того либо другого ответа на приведённые выше дилеммы). Мы снова обращаемся к двум парадигмам, каждая из которых позволяет целостно осмыслить общественные процессы, занять некоторое место в обществе и выработать к нему практическое отношение. Онтологически, то либо другое отношение оправдано более или менее в зависимости от самого предмета отношения – от общества, в котором на самом деле могут преобладать рациональные элементы (институты, порядки, мораль), либо элементы «жизненного мира» (сочувствие, спонтанные порядки, социальное творчество, нравственность). Но всегда сохраняется потенция перехода локального общества из одного онтологического состояния в другое, - одновременно всегда сохраняется потенция перемены от разума к воле и в онтологии индивида.

В силу этого стоило бы напомнить, что то, какова общественная реальность, в которую вовлечён индивид, зависит не только от объективного («объективного» методологически, а не гносеологически) состояния общества, но и от субъекта; что причинная связь между ними является двусторонней. Соответственно, субъект в полном онтологическом праве диктовать условия дискурса, и некому, кроме него самого, создать отвечающую его желаниям модель социального взаимодействия; но для большинства эти вещи наверняка либо слишком банальны, либо звучат несбыточно (см. п. 4.1. и 4.2.), так что – можем и не напоминать. Философ удивляет слушателя не тогда, когда его суждение верно, а когда оно сделано из оригинальной либо законченной перспективы. Поскольку современная социальная философия *аксиоматически* согласна с взаимной причинностью

индивида и общества, – суждение неоригинально, а поскольку однозначное решение всех главных вопросов в социальной философии от нас далеко, – к какой бы парадигме мы не обратились, рассуждение может продолжаться бесконечно.

Список использованной литературы

1. *Августин А.*, О граде Божьем, книга 12 // Православная энциклопедия «Азбука веры», URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/12_22 (дата обращения: 21.04.2018, 22:39).
2. *Альтюссер Л.* Марксизм и гуманизм // За Маркса. - М.: Праксис, 2006. - С. 311-343.
3. *Арон Р.* Мнимый марксизм. - М.: Издательская группа "Прогресс", 1993. - 384 с.
4. *Балдицына Е. И.* Онтологические основания теории социальных изменений: детерминизм и индетерминизм социальной реальности // Вестник СтаГУ. - 2010. - №3. - С. 165-171.
5. *Голдобина Л. А.* Общество как особый род бытия: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. - Социальная философия. - М., 2008. - 16 с.
6. *Голик Н. В.* К истокам идеи ответственности // Серия «Мыслители», История философии, культура и мировоззрение. — 2000 — №3 — С.40-46.
7. *Давыдов Ю. Н.* Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. - М.: Молодая гвардия, 1989. - 317 с.
8. *Де Лонг М.* Социальная онтология // Свободная мысль. - 2011. - №2. - С. 209-218.
9. *Девятков А. В., Макарычев А.С.* Славой Жижек: власть, политика, сопротивление // Актуальные проблемы Европы. - 2012. - №2. - С. 184-198.
10. *Жижек С.* Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. - М.: Издательство "Европа", 2009. - 336 с.
11. *Золотухин В. М., Овчаров А. А.* Метафизика общества // Вестник КузГТУ. - 2003. - №1. - С. 102-110.
12. *Каган М. С.* Диалектика бытия и небытия в жизни человеческого общества (Окончание) // Личность. Культура. Общество.. - 2003. - №3-4. - С. 29-43.
13. *Касавин И. Т.* Социальная онтология и социальная эпистемология // Эпистемология и философия науки. - 2014. - №2. - С. 74-84.
14. *Курочко М. М.* Онтологии проективности социального бытия // Вестник МГОУ. Серия: Философские науки. - 2009. - №3. - С. 27-31.
15. *Кьеркегор С.* Плодопеременное хозяйство // Или - или. Фрагмент из жизни. - М.: Академический проект, 2014. - С. 292-312.
16. *Липский Б. И.* "Путь разума" и "путь воли" к достижению истины // Философские науки. - 2017. - №5. - С. 56-69.

17. *Липский Б. И.* Рациональность, истина, коммуникация // Antropology | web-кафедра философской антропологии, URL: <http://anthropology.ru/ru/text/lipskiy-bi/racionalnost-istina-kommunikaciya> (дата обращения: 21.04.2018, 18:15).
18. *Лобова Т. Г.* Социально-онтологическое обоснование идеи братства (В русской философской мысли): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. - Омск, 2005. - 18 с.
19. *Локк Д.* Два трактата о правлении // Электронная библиотека «Гражданское общество». URL: https://www.civisbook.ru/files/File/Lokk_Traktaty_2.pdf (дата обращения: 01.05.2018, 19:30).
20. *Кант И.* К вечному миру // Электронная библиотека «Гражданское общество». URL: https://www.civisbook.ru/files/File/Kant_K_vechnomu_miru.pdf (дата обращения: 01.05.2018, 19:37).
21. *Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. Прологомены. - М.: Прогресс, 1991. - 412 с.
22. *Лукьянов Г. И.* Социальная онтология о проблеме бытия // Вестник СтаГУ. - 2006. - №1. - С. 151-156.
23. *Макарова А. К.* Мифология как способ бытия современного общества (онтологические аспекты): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 - Онтология и теория познания. - Магнитогорск, 2007. - 18 с.
24. *Маковский Н. А., Дурнева М. И.* Общество и личность: к вопросу о предельных основаниях бытия человека // Современная наука и инновации. - 2013. - №2. - С. 59-65.
25. *Марков Б. В.* Человек, государство и Бог в философии Ницше. - СПб.: Владимир Даль, 2005. - 788 с.
26. *Палагута В. И.* Социальная онтология в контексте разработки современной социальной теории // Актуальні проблеми духовності. - 2009. - №10. - С. 350-359.
27. *Пахарь Л. И.* Онтологические основания понятия социальной реальности // Булгаковские чтения. - 2010. - №3. - С. 130-137.
28. *Платонова С. И.* Постмодернистские социальные теории: социально-философский анализ // Теория и практика общественного развития. - 2013. - №1. - С. 43-46.
29. *Поппер К. Р.* Ницшта историцизма. - М.: Издательская группа "Прогресс", 1993. - 187 с.
30. *Ролз Д.* Теория справедливости. - Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. - 500 с.
31. *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Ридли электронная библиотека URL: <http://readli.net/chitat-online/?b=225672&pg=1> (дата обращения: 01.05.2018, 19:34).
32. *Рябцев С. В.* Миф как информационное основание конструирования социальной реальности // Глобальный научный потенциал. - 2012. - №15. - С. 51-55.

33. *Сартр Ж.-П.* Марксизм и экзистенциализм // Тошнота: Избр. произведения. - М.: Республика, 1994. - С. 470-492.
34. *Сергеева Э. А.* Социальное взаимодействие как основа построения социальной реальности: социально-философский анализ // Теория и практика общественного развития. - 2011. - №5. - С. 40-43.
35. *Сёрль Д.* Что такое речевой акт? // Новое в зарубежной лингвистике: Вып. 17. Теория речевых актов. Общ ред. Б.Ю. Городецкого. М.: Прогресс, 1986. С. 151-169.
36. *Соколов А. С.* Социальная философия как форма онтологического знания (теоретико-методологический и историко-философский аспекты) // Знание. Понимание. Умение. - 2009. - №1. - С. 31-36.
37. *Тимофеева Н. И., Каплин В. Ю.* Понятие и основные виды социальной онтологии // Общество и право. - 2014. - №1. - С. 251-255.
38. *Ушканов А. Ф.* Методологические особенности осмысления онтологических концепций // Молодой ученый. — 2016. — №18. — С. 407-413.
39. *Фрейд З.* Тотем и табу // По ту сторону принципа наслаждения. Тотем и табу. "Я" и "Оно". Неудовлетворённость культурой. - Харьков: Книжный клуб "Клуб Семейного Досуга", 2015. - С. 259-477.
40. *Фролов И. В.* К онтологии социального бытия // Вестник ННГУ. Серия: Социальные науки. - 2004. - №1. - С. 544-552.
41. *Фромм Э.* Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов // Душа человека. - М.: Республика, 1992. - С. 179-292.
Фромм Э. Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом // Душа человека. - М.: Республика, 1992. - С. 299-375.
42. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие // Моральное сознание и коммуникативное действие. - СПб.: Наука, 2000. - С. 173-287.
43. *Хабермас Ю.* Этика дискурса: замечания к программе обоснования // Моральное сознание и коммуникативное действие. - СПб.: Наука, 2000. - С. 67-173.
44. *Чумаков В. А.* Регулятивное развитие социальной материи // Вестник ПГНИУ. - 2014. - №2. - С. 31-38.
45. *Шенцева Е. А.* Социальная онтология сквозь призму сетевого дискурса // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. - 2012. - №4. - С. 197-204.
46. *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости // Свобода воли и нравственность. - М.: Республика, 1992. - С. 260-421.
47. *Шопенгауэр А.* Об основе морали // Свобода воли и нравственность. - М.: Республика, 1992. - С. 127-259.
48. *Davidson D.* Actions, Reasons, and Causes // The Journal of Philosophy. - 1963. - Vol. 60(23). - pp. 685-700.

49. *Dombowsky D.* The Rhetoric of Legitimation: Nietzsche's "Doctrine" of Eternal Recurrence // *Journal of Nietzsche Studies.* - 1997. - N 14. - pp. 26-45.
50. *Feibleman J. K.* Culture as Applied Ontology // *The Philosophical Quarterly.* - 1951. - Vol. 1(5). - pp. 416-422.
51. *Flynn B.* Democracy and Ontology // *Research in Phenomenology.* - 2008. - Vol. 38(2). - pp. 216-227.
52. *Glass J. M.* Political Philosophy as Therapy: Rousseau and the Pre-Social Origins of Consciousness // *Political Theory.* - 1976. - Vol. 4(2). - pp. 163-184.
53. *Grafstein R.* The Search for Social Structure // *Social Science Quarterly.* - 1982. - Vol. 63(4). - pp. 640-642.
54. *Haslanger S.* Ontology and Social Construction // *Philosophical Topics.* - 1995. - Vol. 23(2). - pp. 95-125.
55. *Hill G.* Citizenship and Ontology in the Liberal State // *The Review of Politics.* - 1993. - Vol. 55(1). - pp. 67-84.
56. *List C., Spiekermann K.* Methodological Individualism and Holism in Political Science: A Reconciliation // *The American Political Science Review.* - 2013. - Vol. 107(4). - pp. 629-643.
57. *Miller T. H.* Oakeshott's Hobbes and the Fear of Political Rationalism // *Political Theory.* - 2001. - Vol. 29(6). - pp. 806-832.
58. *Schneewind J. B.* Voluntarism and the Foundations of Ethics // *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association.* - 1996. - Vol. 70(2). - pp. 25-41.
59. *Tarlton C.D.* Reason and History in Locke's "Second Treatise" // *Philosophy.* - 2004. - Vol. 79(308). - pp. 247-279.
60. *Williams D. L.* Political Ontology and Institutional Design in Montesquieu and Rousseau // *American Journal of Political Science.* - 2010. - Vol. 54(2). - pp. 525-542.
61. *Valdman M.* The Deep Problem with Voluntaristic Theories of Political Obligation // *American Philosophical Quarterly.* - 2010. - Vol. 47(3). - pp. 267-278.
62. *González A.* Para Una "Ontología" de lo Social // *Revista Portuguesa de Filosofia.* - 2015. - T. 71, Fasc. 4. - pp. 833-853.
63. *Truyol y Serra A.* La Filosofía Jurídica y Política de Suárez con especial referencia al problema del voluntarismo // *Revista Portuguesa de Filosofia.* - 1955. - T. 11, Fasc. 3/4. - pp. 500-506.